وموضع معين من الفلك ان كان مركوزا في الفلك كالشمس وساير الثوابت وكذلك كل واحد
اختص بموضع معين من الفلك دون ساير المواضع وكذلك اختص جانب معين من الفلك
بكونه اوجا والجانب الآخر بكونه حضيضا دون ساير الجوانب مع تساوي الجوانب باسرها
في الماهية لكون الفلك بسيطا وكل ذلك ترجيح من الفاعل لاحد الامور المتساوية على
الآخر من غير مرجح واجابوا عن النقوض المذكورة بانا لا نم بان في شيء من الصورة
المذكورة ترجيحا لاحد الامور المتساوية على الآخر من غير مرجح فان تعين النقطتين
القطبية وتعين دائرة لان تكون منطقة وتعين خط لان يكون محورا دون ساير
النقط والدواير والخطوط من توابع تعين الحركة فان الحركة المعينة للفلك يمتنع وقوعها
الا ان يكون القطبان تينك النقطتين المعينتين والمنطقة تلك الدائرة المعينة والمحور
ذلك الخط المعين وتعين الحركة لاحد امور ثلثة اما لان مادة كل فلك من تلك الافلاك
لا تقبل الا تلك الحركة المخصوصة بالسرعة والبطؤ المعينين والى جهة معينة او لانها وان كانت
قابلة لساير انواع الحركات والى ساير الجهات لكن العناية بالسافلات لا تحصل الا من تلك
الحركة المخصوصة او لان تشبه كل فلك بالجوهر المفارق الذي هو معشوقه لا يحصل الا بتلك
الحركة واما اختصاص الكواكب والاوجات والحضيضات والتداوير بالمواضع المعينة
من الفلك دون غيرها فانما يرد نقضا لو قلنا ان الفلك الذي مركزه مركز العالم حصل اولا ثم
حصل فيه الفلك الخارج المركز والتداوير والكواكب حصلت معا ولئن سلم ذلك فحدوث
هذه الامور في تلك المواضع وبما حدث الامور على الوجه المخصوص امتنع الانتقال عليها
لامتناع الخرق على الافلاك وهذا ما قالوا وستعرف انت فيما بعد بطلان ما ذكروه في
سبب تعين الحركة من الامور الثلثة وبذلك يبطل جوابهم عن النقضين الاولين واما جوابهم
عن النقض الثالث فركيك جدا لان حصول الامور المذكورة معا لا يدفع الترجيح بلا مرجح
لان حصول الفلك الموافق المركز على وجه يكون ميل الفلك الخارج المركز الى جانب منه

لحصوله على وجه يكون ميله الى جانب آخر منه وكذلك حصول الخارج المركز على وجه
يكون الكوكب في ذلك الجانب منه لحصوله في جانب اخر منه فكان حصول كل من
الامور المذكورة على ذلك الوجه ترجيحا من الفاعل لاحد الامور المتساوية على الآخر
ثم ان اشكل عليك ما ذكرناه وتخلج في قلبك شي من وساوس الوهم الى ان يدعي ضرورة
تلك القضية فلك ان تتخلص عن احتجاجهم بالتزام التسلسل في التعلقات والقول
بان تعلق الارادة الى احد الضدين يحتاج الى مرجح آخر وهو تعلق اخر للارادة يتعلق
بذلك التعلق وهلم جرا الى غير النهاية ويمتنع بطلان مثل هذه التسلسل لانه تسلسل في
الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج وفيه بحث لان الجواب عن النقض
الثالث هو ان الخارج المركز والتدوير والكواكب لو كانت اجزاء فعلية للافلاك
التي هي فيها فلا جرم يكون بين كل منها وبين الجزء الاخر لتلك الافلاك نسبة في
نفس الامر وح يتوجه ان النسبة بينهما لماذا يكون بهذا الوجه لا بوجه آخر
اما اذا لم يكن اجزاء فعلية فان كان مثل كل فلك جسما واحدا طبيعيا فلانه ح
يكون هذه الامور اجزاء له بالقوة لما عرفت من ان ما يكون وحدته بالفعل
اجزاؤه بالقوة واذا لم يكن اجزاؤه بالفعل كان المجموع امرا واحدا في نفس الامر
فلا يكون هناك نسبة فيها حتى يتوجه ان يقال لماذا يكون النسبة بهذا الوجه
لا بوجه اخر فان اراد المجيب بالجواب الذي نقله ان الاجزاء لما حصلت متعاقبة
يكون لا محالة اجزاء فعلية في نفس الامر ويكون بينها نسبة فيها وح يتوجه
السؤال بخلاف ما اذا كانت حاصلة معا فانه يحتمل ان يكون المجموع امرا واحدا
في نفس الامر ويكون الاجزاء فيه بالقوة ولا يكون بينها نسبة في نفس الامر فلا يتوجه
السؤال كان ذلك صحيحا والرد الذي ذكره لا يتوجه عليه وان اراد ان
الاجزاء الحاصلة معا اجزاء فعلية لا ينفعه حصولها معا ويتوجه عليه ما

اورده ثم التزام التسلسل في تعلقات الارادة لا يجديه نفعا لما ذكرناه آنفا من انه
لو كان التسلسل في تعلق الارادة لكان كل تعلق موقوفا على تعلق آخر حكمه حكم الاول
فمن اين يحصل تعلق حتى يحصل منه تعلق آخر فيمتنع حصول شيء منها وقد فصلنا
امثال ذلك مرارا فارجع اليه   فانها عين ذاته كما ذكره بعض الفضلاء قالوا
الواحد من جميع الجهات هو الواحد الذي لا تركيب فيه في ذاته ولا تعدد في صفاته
الحقيقية والاعتبارية وهو المعنى الذي اختلف في ان الواحد من جميع الجهات
هل يصدر منه متعددة ام لا وقوله لانها عين ذاته انما يدل على ان الباري تعالى
واحد من جهة الصفات الحقيقية دون الاعتبارية لانها التي هي عينه فلا يكون
ما ذكره في معرض الاستدلال على كونه واحدا من جميع الجهات بالمعنى الذي هو
مختلف فيه وفي تفسير الواحد من جميع الجهات بما نقله بحث اذ بالتفسير المذكور
يجوز ان يكون للواحد من جميع الجهات ذات بسيط وصفة واحدة وهما جهتان
فلا يكون واحدا من جميع الجهات ومثل ذلك يجوز ان يكون مبدأ لاثنين كما لا يخفى
بل الواحد من جميع الجهات ما لا جزء له اصلا لا تركيبا ولا تحليلا ولا صفة زائدة
عليه   كالوجود المطلق العارض للوجود الخاص وقد مر ان الوجود معنى واحد
بديهي مشترك بين الوجودات وان تخصيصه بالاضافة الى المعروضات فلا يكون
في شيء منها وجود عارض ووجود معروض   وكالسلوب ليس السلب صفة
وحالا للمسلوب عنه بالحقيقة فان مرجعه الى ان ليس شيء شيئا فان ما هو الواقع
ان الانسان حجر واما ان هنا للبس متلبس بالانسان وصفة له وحال من
احواله فانما هو باعتبار العقل وتعمله في نفس الامر كما اذا لم يكن في البيت
انسان كان الواقع ان ليس فيها شخص منه لا ان عدم شخص متلبس بها
وحاصل فيها وحال من احوالها ثم لك ان تثبت المقدمة الممنوعة بان الباري

الوجود

ليس

تعالى واحد من جميع الجهات لانه بسيط بحسب الاجزاء التركيبية وبحسب الاجزاء
المعنوية والتحليلية ايضا لانه لو كان له جزء بوجه من الوجوه يكون معللا بجزئه
ولم يكن انتهاء سلسلة الوجود اليه كما حقق في موضعه فلا يكون واجبا بالذات
هذا خلف فان قلت الاجزاء التركيبية متقدمة على الكل لا الاجزاء التحليلية
فانها متاخرة عنه قلت اتصاف ذوات الاجزاء التحليلية بوصف الجزئية متاخر
عن الكل واما ذواتها بانفسها فان قايس العقل بينها وبين ذات الكل يحكم بتقدمها
عليه وهذا القدر كاف فيما نحن فيه قال الفارابي في النصوص وجوب الوجود لا ينقسم
اجزاء القوام مقداريا كان او معنويا والا لكان كل جزء من اجزائه اما واجب الوجود
فتكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهي اقدم بالذات من الجملة في الجملة
فيكون الجملة ابعد من الوجود وليس له صفة حقيقية زائدة عليه والا لكانت معلولة
له فيكون فاعلا وقابلا وقد مر الدليل على استحالة ذلك وما اورده الشيخ على
ذلك الدليل فقد مر اندفاعه ولا صفة اضافية لانها فرع الطرفين وليس في المرتبة
الاولى سوى البارى تعالى ولا صفة سلبية لما مر انفا من ان السلب ليس صفة
للمسلوب عنه الا باعتبار العقل وتعمله لا بالحقيقة فهو ح واحد من جميع الجهات
سؤال البارى تعالى في المرتبة الاولى عالم وقادر فله جهتان جواب مرجع علمه
وقدرته الى شيء واحد هو الاحاطة بجميع الممكنات الخارجية والذهنية من حيث
الاقتضاء فانه يقتضى كذا ومعه كذا وكذا وكذا وهكذا الى ما لا نهاية له فهو
قادر على جميع الممكنات حيث يقتضيها وعالم بجميعها من ذاته لها لا من ذواتها
قال الفارابي في الفصوص كل كلي وجزئي ظ عن ظاهريته الاول لكن ليس يظهر له شيء
منها عن ذاته داخله في الزمان والان بل عن ذاته بالترتيب الذي عنده شخصا
فشخصا بغير نهاية فعالم علمه بعد ذاته هو الكل الثاني لا نهاية له ولا واحد وقال

في فصل آخر واجب الوجود مبدأ كل فيض فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو ينال الكل
من ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته يكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى
ذاته فهو الكل في وحدة . لانه ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد تكلمنا
عليه فيما سبق نحو تكلمنا على كلامه هناك وكشفنا القناع عما هو الحق واشار المحقق
البحراني الى ما حققناه في كتابه المسمى بالمعراج السماوي بقوله اذا كان الاثر لا يصدر
عن المؤثر الاول وقد وجب ان يصدر عنه فلو صدر عنه اثران لم يخل اما ان يكون الجهة
التي وجب ان يصدر عنه احدهما وجب ان يصدر الاخر او يكون الجهة التي وجب ان
يصدر احدهما مغايرة للجهة التي يصدر عنها الاخر فان كان الاول لزم ان يكون من
حيث وجب صدور احدهما وهو مثلا آ صدر عنه ما ليس آ وهو ب فيكون من حيث
وجب ان يصدر عنه آ لم يصدر عنه آ لانه صدر ب و ب ليس آ وهذا مناقض
وان كان الجهة التي صدر عنها احدهما مغايرة للجهة التي يصدر عنها الاخر وهو
القسم الثاني لزم التركيب وقد فرضنا الذات واحدة من كل وجه هذا كلامه ونزيده
بيانا ان معلول علة الالف يجب ان يعين معلوليته بكونه الفا لان يعين المعلول من قبل العلة
فانها تقتضي امرا كذا وكذا فيصدر عنه ذلك الامر دون غيره وكل ما يعين معلوليته
بكونه الفا لا يعين بكونه باء اللهم الا بشرط اخر او في وقت وما يجري مجرى ذلك وح
لا يكون المعين الذي هو العلة الواحدة هف وانما قلنا لا يعينه بكونه باء اذ لو عينه بكونه
باء ايضا لزم ان يكون الفا وباء ويلزم التناقض حيث يصدق انه الف وهو ظ وانه ليس
الفا لانه باء وكل ما هو باء ليس الفا فيكون الفا وليس الفا هف وكل ما لا يعين معلوليته
بكونه باء ليس علة للباء قطعا فعلة الالف لا يكون علة للباء وهو المط لا يقال لم لا يجوز
ان يعين العلة بعينها بلا شيء اخر بعض معلولاته بكونه الفا وبعضا اخر بكونه باء
لان ذلك يستلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر من غير مرجح واستوضح ذلك بما تقرر

عند الجمهور من التشخص لو كان نفس الماهية انحصرت في شخص واحد وامتنع ان تتشخص
الماهية بعينها بلا شيء اخر تارة تشخصا وتارة معلولا اخر فكذلك العلة الواحدة
بعينها تشخص واحد بلا شيء اخر يمتنع ان تعين تارة معلولا وتارة معلولا آخر
لا نم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقد مر ابطاله قد سبق الكلام على
ابطاله لا نم ان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى الصورة الحادثة
في تشخصها محتاجة الى تشخص الهيولى دون الصورة القديمة لان مادتها متعين
بها لا بصورة اخرى واقول لك ان تقول لا يجوز ان يكون المعلول الاول هو
الصورة او المادة لان الصورة مع المادة جسما فصلنا امر واحد في الخارج
ذا ما هو الجسم فلا يتصور ايجاد احدهما الا بايجاد امرين فيه فلم لا يجوز ان يكون
المعلول الاول جسما قلت الجسم وان كان امرا واحدا في الخارج لكن له جهتان بحيث
قد يتقدم من جهة دون اخرى مثلا ينعدم من حيث انه صورة و يبقى من حيث انه
مادة فهو بحسب المعنى مركب من امرين وما هو كذلك لا يمكن صدوره عن الواحد
الحقيقي والا لزم الاقتضاء بجهة واحدة بجهتين وذلك نظير ان يصدر عن الواحد
اثنان وهي حاصل دليل المشايخ هاهنا فتامل فيلزم ان يكون الهيولى على
ذلك التقدير مؤثرة قال بعض الفضلاء المراد بالصادر الاول هو المعلول
الذي لا يحتاج الى فاعل غير المبدا او اوليه الصدور بهذا المعنى لا يستلزم ان
يكون ما بعده من المعلولات صادرا عنه بالذات او بالواسطة لجواز ان يكون
صادرا عن المبدا بشرط المعلول الاول وح نقول جاز ان يكون الصادر الاول هو
المادة ويكون ما بعدها من المعلولات صادرا عن مبدا المادة بواسطتها ولا تنافي
بين كون الشيء قابلا محضا وشرطا للتاثير ان اريد بمحض القابلية ان يكون قابلا لا فاعلا
وان اريد لا يكون فاعلا ولا شرطا للتاثير فلا نم ان المادة قابلة فقط بهذا المعنى

الجسم ولعاد الجسم اتحادهما فانه
فان اذا كان كذلك كان اتحاد
الجسم اتحاد الا امر واحد في الخارج
لا اتحاد

والدليل لا يدل عليه هذا كلام وهو تفصيل لما ذكره الش في ذيل هذا الكلام

لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب الخ لو كان المعلول الاول صفة من صفات

الواجب لم يكن الواجب واحدا من جميع الجهات لان الصفة منافية للوحدة من جميع

الجهات والكلام بعد تسليم انه واحد من جميع الجهات فلا يكون هذا القسم محتملا

هناك وكونه مركبا لا يقدح الخ لم لا يقدح التركيب في كون ذلك الجوهر عقلا

فاي مانع لو كان المركب منه ومن غيره نفسا حتى يحتاج الى نفي هذا القسم بل انطال

العقل اذا جاز ان يكون جزء الجوهر اخر جاز ان يكون هذا الجوهر نفسا ولم يقم دليل

على امتناع ذلك العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وجميع

افعاله غير مسلم اذ العقل الفعال لا يستغني في ايجاد الحادث عن المادة في ذاته

لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه وقد مر الكلام على وجوب انقطاعه

فان بعض الاجزاء يقرب المنطقة الخ فيه بحث اذ وقوع بعض الاجزاء بقرب

المنطقة وبعض اخر بقرب القطب ليس باقتضاء الاجزاء المذكورة بل ذلك باقتضاء

الحركة المخصوصة كما مر انفا حتى لو تحرك حركة اخرى لم يلزم ان يبقى الاجزاء التي

حول المنطقة حولها ولا التي بقرب القطب بقربه فان طلب الشيء وتركه

لا يكون الا باختلاف الاغراض قال بعض الفضلاء ان القوم صرحوا بان الارادة التي

لا بد ان يعلل بالاغراض هي الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك دون الاختيار بمعنى

ان شاء فعل وان شاء ترك وقالوا الباري مختار بالمعنى الثاني ومع ذلك يمتنع

ان يعلل افعاله بالاغراض وح نقول ان الحركة الارادية التي قسموا الحركة اليها

اليها والى قسيميها وفسروها بالحركة التي يكون مبدؤها غير خارج عن المتحرك ويكون

صادرة عنه بارادة لا يلزم ان يكون ارادته بمعنى صحة الفعل والترك بل اللازم

كونها ارادية بالمعنى الثاني العام والا لانحصر الحركة الذاتية في الاقسام المذكورة

مسلم عندهم

بمعنى ان يكون

جزما لاسيما لان يتحقق ارادته بمعنى الاختيار الذى لم يثبتوه للبارى فلا يلزم من
نفى قسمى الحركة الطبيعية والقسرية الا الارادية بالمعنى العام وهى لا يقتضى الغرض
والجواب ان مرادهم بالاحتياج الى الارادة التى اعتبروها فى تفسير الطبيعية والارادية
نفيا واثباتا الاحتياج الى ارادة زائدة هى الحالة الميلانية المذكورة كما هو المعقول
من الارادة الزائدة وهى الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك فيكون الحركة التى
يحتاج الى تلك الحالة الزائدة طبيعية بناء على ان مبدأ الحركة الغير الخارج عن
المتحرك اذا لم يكن ارادة زائدة يكون طبيعة المتحرك ولا يعقل امر غير خارج غير الارادة
الزائدة قابل لكونه مبدأ الحركة غير الطبيعية فان قيل لا نم ان الارادة بمعنى الحالة
الميلانية لا بد ان يكون اختياريا بمعنى صحة الفعل والترك لم لا يجوز ان يكون تلك
الحالة فى بعض المحال واجبة التعلق بالفعل ممتنع التعلق بالترك قلنا المراد
بصحة الفعل والترك الذى فسروا بها الاختيار ليست الا صحة الفعل بالنظر الى
ذات الارادة من حيث هى سواء كان الفعل واجبا بالنظر الى الغير اولا ولا شك
ان الارادة بمعنى الحالة الميلانية مما يتوقف تعلقها بخصوص الفعل والترك على اولوية
احدهما بالنظر الى المتحرك اولوية يقتضى وجوب التعلق وتلك الاولوية وسببها يكونان
خارجين عن نفس الارادة ووجوب التعلق بالنظر الى تلك الاولوية وجوب
بالغير فيكون الفعل والترك بالنظر الى نفس الارادة مما يصح ان يكون متعلقا اذ لا وجوب
ولا امتناع بالنظر اليها فاحسن التامل ولا يتوهم انه مخالف لما ذكرنا سابقا من ان ارادة
الفلك ليس بمعنى صحة الفعل والترك وفيه بحث اذ بالجواب المذكور لا يندفع السؤال
لان السائل قد بين ان الحركة الارادية المقسمة للطبيعية والقسرية اعم من الارادة بمعنى
صحة الفعل والترك والا لم ينحصر الحركة الذاتية فى الاقسام الثلثة ومن البين ان ذلك لا يندفع
بان المراد بالارادة ههنا هى الارادة بمعنى صحة الفعل والترك ثم الحركة الارادية على ما

الفعل

ع

سيأتي تفسيرها هي الحركة لا يكون مبدأها خارجا عن المتحرك ويكون مقارنة للقصد فان
كان قصد الحركة واجبا للمتحرك ولا يقدر على تركه لا يحتاج الى مرجح لهذا القصد
فيجوز ان يتحرك بلا غرض وان لم يكن قصد الحركة واجبا بل يقدر على ان يقصدها
وعلى ان لا يقصدها فان جاز وقوع احد المقدورين بلا مرجح كما رآه بعض المتكلمين
جاز قصد الحركة عنه بلا مرجح وغرض ايضا وان لم يجز ذلك كما ذهب اليه المحققون
يحتاج قصد الحركة عنه الى مرجح اذا عرفت ذلك فلذلك وجه كون فعل المريد قد يكون
معللا بغرض وقد لا يكون وليس مناط ذلك زيادة الارادة وعدم زيادتها كما حسبه
فان الحالة الميلانية التي ذكرها هو قصد الفعل على ما هو الظ وهي لازمة للفعل الاختياري
فقوله الارادة الزائدة هي الاختيار بمعنى صحة الفعل والترك غير مسلم لجواز ان يكون
قصد الفعل واجبا للمريد بالارادة الزائدة قوله ولا شك ان الارادة بمعنى الحالة الميلانية
مما يتوقف تعلقها بخصوص الفعل والترك على اولوية احدهما بالنظر الى المتحرك وتلك
الاولوية وسببها خارجان عن نفس الارادة قلنا لم لا يجوز ان يكون الارادة زائدة واجبة
التعلق بالفعل ممتنعة التعلق بالترك فلا يحتاج الى امر خارج ليتعلق بالفعل بل هي
يتعلق بذاتها بالفعل بلا امر زائد لا بد لنفي ذلك من دليل والجواب بعد الوقوف
على ما مر من الاجوبة عن الوجوه الاخر في غاية الظهور بان نقول لا نم امتناع صدور الكثير
عن الواحد وقد عرفت جوابه بذلك من انه الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا واحد
ولا نم ان فعل النفس مطلقا مشروط بالجسم لجواز ان يصدر بعض افعالها بلا اشتراط البدن
وفيه ان الجوهر المجرد الذي يصدر بعض افاعيله بلا اشتراط المادة عقل عندهم وان
توقف بعض افاعيله على المادة كما في العقل الفعال ولا نم ان العلة لو كانت هي الصورة
لم يكن الجسم للعروض اولى للاجسام اذ لا يلزم من كون الصورة مقدما عليه ومع الهيولى
في الوجود تقدم مجموعهما عليه لان ما مع المتقدم بالذات لا يجب ان يكون متقدما فلا ينافي

ذلك كونه اول الاجسام ولا يلزم الخلف وفيه ان ذلك انما يرد لو كان للهيولى ذات
غير الصورة فى الخارج كما حسبه جماعة اما اذا كانتا متحدين فى الخارج كما
حققناه لا يرد المنع المذكور فان الصورة ما لم يوجد لم يكن علة واذا وجدت كانت
متحدة مع الهيولى فى الذات فيكون جسما مقدما على الجسم المفروض انه اول
الاجسام هف ثم المص قد سلك فى اثبات العقل مسلكا اخر فى رسا[illegible] لذ
لذلك مريدا ان نعلها وسطر منها قال انا لا نشك فى كون الاحكام اليقينية التى
حكم بها اذهاننا مثلا الحكم بان الواحد اقل من الاثنين وبان قطر المربع لا يساوى
ضلعه والحكم بما لا يسبق اليه ذهن اصلا يكون مطابقا لما فى نفس الامر ولا فى
ان الاحكام التى يعتقدها الجهال بخلاف ذلك ونعلم يقينا ان المطابقة لا يمكن
ان يتصور الا بين شيئين متغايرين بالتشخص ومتحدين فيما يقع به المطابقة
ولا شك ان القسمين المذكورين من الاحكام مشاركان فى الثبوت الذهنى فاذن
يجب ان يكون للصنف الاول منهما دون الثانى ثبوت خارج عن اذهاننا يعتبر
المطابقة بين ما فى ذهننا وبينه وهو الذى يعبر عنه بنفس الامر ونقول ذلك الثابت
الخارج اما ان يكون قائما بنفسه او ممتثلا فى غيره والقائم بنفسه يكون اما ذا وضع
او غير ذى وضع والاول مح اما اولا فلان تلك الاحكام غير متعلقة بجهة من جهات
العالم ولا بزمان معين وكل ذى وضع متعلق بهما فلا شى من تلك الاحكام بذى
وضع لا يقال انها تطابق ذوات الاوضاع لا من حيث انها ذوات اوضاع بل من حيث
هى معقولات ثم انها يقارن الاوضاع من حيثية اخرى كما فى الصور المرتسمة
فى الاذهان الجزئية فانها كلية باعتبار وجزئية باعتبار اخر لانا نقول الصور الخارجية
المطابقة اذا كانت كذلك قائمة بغيرها او فى هذا الغرض قائمة بنفسه هف واما
ثانيا فلان العلم بالمطابقة لا يحصل الا بعد الشعور بالمطابقين بالمطابقة ونحن

لا يشك في المطابقة مع الجهل بذلك الشيء من حيث يكون ذا وضع واما ثانيًا فلان الذي
في اذهاننا من تلك الاحكام انما يدرك بعقولنا واما ذوات الاوضاع فلا يدرك
الا بالحواس وما يجري مجرى الحواس والمطابقة بين المعقولات والمحسوسات من
حيث هي محسوسات مح والثاني وهو ان يكون ذلك العالم بنفسه غير ذي وضع
مح لكنه قول بالمثل الافلاطونية واما ان يكون ذلك الخارج المطابق متمثلا في غيره
منقسم ايضا الى قسمين وذلك لان ذلك الغير اما ان يكون ذا وضع او غير ذي وضع
فان كان ذا وضع كان المتمثل فيه ايضا ذا وضع وعاد المح المذكور فبقي القسم الاخير
وهو ان يكون متمثلا في شيء غير ذي وضع فنقول ذلك المتمثل فيه لا يمكن ان يكون بالقوة
كما ان كان بعض ما في الاذهان بالقوة وذلك لامتناع المطابقة بالفعل بين ما هو
بالفعل وبين ما هو بالقوة وايضا لا يمكن ان يزول او يسهو او يخرج الى الفعل بعد ما
كان بالقوة ولا في وقت من الاوقات لان الاحكام المذكورة واجبة الثبوت ازلا وابدا
من غير تغير واستحالة ومن غير تقييد بوقت او مكان فوجب ان يكون محله كذلك
والا فامكن ثبوت الحال دون المحل فاذن ثبت وجود قائم بنفسه غير ذي وضع مشتمل بالفعل
على جميع المعقولات التي يمكن ان يخرج الى الفعل بحيث يستحيل عليه وعليها التغير والاستحالة
والتجدد والزوال ويكون هو وهي بهذه الصفات ازلا وابدا واذا ثبت ذلك فنقول
لا يجوز ان يكون ذلك الموجود اول الاوائل اعني واجب الوجود لذاته تعالى لوجوب
اشتمال ذلك الموجود على الكثرة التي لا نهاية لها بالفعل واول الاوائل يمتنع ان يكون
فيه كثرة وان يكون مبدا اول الكثرة وان يكون محلا قابلا للكثرة وبان يتمثل فيه فاذن
ثبت وجود موجود غير الاول تع وتقدس ولنسميه بعقل الكل وهو الذي عبر عنه في
القرآن المجيد تارة باللوح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس
وذلك ما اردناه وفيه بحث من وجوه منها ان الحكم الى القضية الحملية الموجبة بانحاء

الموضوع مع المحمول واحد هو في نفس الامر وما هو المطابق فيهما ان كانت القضية
امر واحد موجود بالفعل في نفس الامر يكون عين كل واحد منهما سواء كان في الخارج
كالشمس المطابق لقولك الشمس مضيئة او في الذهن كصورة ذهنية مطابقة
لقولك الصورة الحاصلة في الذهن علم وان كانت القضية ممكنة فالمطابق له
ما يمكن ان يصير امرا واحدا يكون عين كل واحد منهما في نفس الامر وان كانت القضية
فرضية كقولك اجتماع النقيضين مستلزم لاحدهما فالمطابق له كون الموضوع على
تقدير تحققه متحدا مع المحمول فما هو مطابق في القضية الممكنة والفرضية لا يلزم
ان يكون موجودا في نفس الامر وما هو مطابق الحكم في القضية الفعلية امر واحد
موجود اما في الخارج او في الذهن فان قلت الحكم في القضية بالنسبة بين طرفيها
ولا يعقل مطابقته مع امر واحد غير مشتمل على النسبة كالشمس قلت النسبة في القضية
المذكورة كون احد طرفيها هو الاخر فهي مسندة عن اتحاد الطرفين في نفس الامر والحكم
فيها بان هناك ذاك في الواقع مما هو مقتضى الحكم المذكور في نفس الامر امر واحد
يكون عين كل واحد من الطرفين وهو المعنى هاهنا ولا نعني بالمطابق للواقع في نفس
الامر الا امر واحد ان فيها طرفي القضية وبينهما نسبة هناك كما ان في الذهن
امرين بينهما نسبة فاذن الحكم في القضية الموجبة الفعلية مطابق لما في نفس
الامر اذا وجد فيها امر واحد مطابق له وغير مطابق ان لم يوجد فيها ذلك الامر
ولا يلزم وجود ذلك الامر في الخارج لجواز ان يوجد في الذهن امر واحد مطابق
للحكم في قضية موجبة فعلية كالصورة الذهنية المذكورة وهذا الامر قد يكون
احد اجزاء القضية في الذهن وقد لا يكون فقوله فاذن يجب ان يكون للصنف
الاول منهما دون الثاني ثبوت خارج عن اذهاننا غير مسلم لاحتمال ان يكون
ثبوت الامر المطابق في اذهاننا وعلى تقدير ان يكون ثبوته في الخارج

فقد يكون ذا وضع قائم بنفسه كالجسم فانه ذو وضع قائم بنفسه مطابق للحكم
بان الجسم متحيز وقوله تلك الاحكام غير متعلقة بجهة من جهات العالم ولا بزمان
معين قلت لا يلزم ان يكون الحكم على الشيء متعلقا بجميع صفاته ومتصفا بتلك
الصفات وان كان مطابقا له اذ لا يلزم من المطابقة على الوجه الذي حققناه ذلك
فلا استحالة في ان يكون الحكم بان الجسم متحيز غير ذي وضع وغير متعلق بجهة من جهات
العالم ومع ذلك يكون مطابقا لجسم ذي وضع واقع في جهة من جهات العالم وقوله
العلم بالمطابقة لا يحصل الا بعد الشعور بالمطابقين مسلم لكن المطابقة هاهنا وهما
الحكم والمحكوم عليه اتحد مع المحكوم به مشعور بهما ولا يلزم من الشعور بالمحكوم عليه
الشعور بوصفه فلا استحالة في ان لا نشك في المطابقة مع الجهل بوضع المطابق
وقد يكون غير ذي وضع قائم بنفسه كالعقل الاول فانه قائم بنفسه غير ذي وضع
مطابق للحكم بانه معلول اول وقد يكون قائما بغيره كالسواد المطابق للحكم بان السواد
ومنها ان الملازمة المدلول عليها بقوله الصور الخارجية المطابقة اذا كانت [illegible]
قائمة بغيرها غير بين ولا مبين ومنها ان قوله الاحكام المذكورة واجبة الصدق ازلا و
ابدا غير مسلم فان صدقها لا يتحقق الا في زمان او ان يكون موضوعاتها موجودة فيه و
متحدة مع محمولاتها هناك قال الشيخ في برهان الشفاء مسائل العلوم بمنزلة القياسات
الاستثنائية والمقدمة الاستثنائية من العلم الالهي مثلا اذا قال المهندس زوايا
المثلث مساوية لقائمتين اراد ان المثلث اذا كان موجودا كان زواياه مساوية لقائمتين
ويعلم من العلم الالهي انه موجود فاذا لم يكن الموضوع موجودا اصلا لم تصدق الموجبة الفعلية
وكذا اذا كان موجودا ولم يكن متحدا مع المحمول فموضوع تلك القضايا ان كان موجودا و
متحدا مع المحمول ازلا وابدا صدق الحكم ازلا وابدا ويكون مطابقا للموضوع المذكور
وان لم يكن موجودا كذلك لم يصدق الحكم ازلا وابدا فيكون صدقه مقصورا في

حال وجود الموضوع بالشرط المذكور فاذن ان يكون مطابق الحكم ما يكون في جوهر
مجرد بل مطابقه الموضوع المتحد مع المحمول في جميع الصور وهو المعنى
بنفس الامر لا ما ارتسم في الجوهر المجرد المذكور فانا نعلم يقينا ان بعض
الاحكام مطابق لنفس الامر وبعضها غير مطابق لها ونشك في مطابقه
بعضها ومن البين ان العلم بالمطابقه لا يحصل بدون معرفه المطابقين
وانا لا نعرف ان امر ارتسم في الجوهر المجرد المذكور ما ذا بل لا نعرف وجوده
ولا ارتسام شي فيها وقد مر لهذا زياده تحقيق في مباحث الوجود فلا
نعيده ثم المشهور فيما بين المتاخرين ان علم العقول الفعاله بالاشياء
بارتسام صور الاشياء فيها وظاهر كلام المعلم الثاني في فصوص انه انفسها
حيث قال الملئكه صور علميه جواهرها علوم ابداعيه ليست كالواح فيها
نقوش او صدور فيها علوم بل هي علوم ابداعيه قائمه بذواتها تلحظ الامر
الاعلى فينطبع في هوياتها ما تلحظ وهي مطلقه هذا كلامه وهو صريح في
انها ليست كالواح فيها نقوش ولو كانت صور الاشياء مرتسمه فيها كانت
لا محالة كالواح فيها نقوش فان قلت قوله فينطبع في هوياتها ما تلحظ يدل
على ان علمها بانطباع ما تلحظ في هوياتها فيكون بالارتسام فيها قلت لا دلاله
لهذا على ان علمها بالانطباع بل يدل على انه يتفرع انطباع على علمها حيث فرع
الانطباع على الملاحظه التي هي العلم ولعله اراد بذلك الحاله الشبيهه بالاجماع
الحاصل فينا عقيب ملاحظة الامر النافع فانه من جمله اسباب صدور الفعل
والاشبه عندي ان يكون علمها بما بعدها في انفس ذواتها فانها عله مقتضيه
لما بعدها بمعنى ان ما بعدها باقتضائها امور كذا وكذا فيكون العلم بها علما
بما بعدها وعلمها بذواتها نفس ذواتها كما ان علم الواجب بذاته بواسطه

انه علة مقتضية اياه علم بما بعدها بخلاف علمها بما قبلها فانها ليست علة له فالعلم بها
يكون علما به   كمال اول اعلم المراد بالكمال هو الفعل المقابل للقوة والشي قد يكون
بالفعل من وجوه متعددة بعضها اقدم على بعض اخر كالفرس فانه فرس بالفعل الى
متحيز متحرك في الاين والفرسية مقدم على التحيز والتحيز على الحركة الاينية فصورة
ما الفرس التي هي حقيقته كما عرفت في مباحث الوجود كمال اول ويطلق عليها
النفس ايضا فان قلت الجسم ايض كمال للفرس وهو مقدم على الفرس لانه جزؤه ولا
يكون الفرس ح كمالا اولا له قلت كمال اول من حيث انه جسم طبيعي الى ذي حيوة والجسم
ليس كمالا اولا له من هذه الحيثية بل كمال اول من حيث انه جوهر ذو ابعاد ثلثة
واراد به ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء حمل قوله ذي حيوة
على هذا المعنى بعيد جدا الا ان المص لما فسر قول الشيخ الى ذي حيوة في شرح الاشارات
بكونه ذا الات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي
والنمو والتوليد والحركة الارادية فسر الشارح قول المص ذي حيوة على هذا المعنى
فانه قريب مما ذكره المص في شرح الاشارات كما لا يخفى   يخرج النفس
السماوية فيه بحث لانه ان اراد بقوله ما يصدر عنه من التعقلات والحركات التي
هي من افاعيل الحيوة يكون دائما بالفعل ان جميع ما يصدر عنه يكون دائما بالفعل
فغير مسلم لان بعض حركاته يكون بالقوة دائما وان اراد به ان بعضه يكون دائما
بالفعل فالنفوس الانسانية ايض كذلك لان ادراكها لذاتها دائمي على ما سيجيء
فالاولى ان يق لفظ بالقوة متعلق بقوله كمال اول لجسم طبيعي الى معنى ان
كماليته للجسم المذكور يكون متلبسا بالقوة ومخلوطا بها اي لا يكون من بعض
الوجوه كمالا له وح يخرج النفوس السماوية على تقدير كونها الية لانها كمال
لجسمها مطلقا والنفوس الحادثة ايض لانها مطلقا كمال الجسم لا الى المذكور ويطلق

٣١٠

التعريف على النفوس المجردة التي يكون كمالا للجسم المذكور من وجد دون وجه
هذا التوجيه انسب بكلام المص من وجوه احدها انه عقد هذا الفصل لبيان الجواهر
المجردة بقوله اما العقل كذا فالجوهر المجرد الذي هو العقل كذا وقوله واما
النفس اي الجوهر المجرد الذي هو النفس فهو كمال اول فينبغي ان يعرف النفس
المجردة وعلى توجيه الشرح لا يكون فيه تعريف النفس المجردة والثاني انه قد
يحكم بانها جوهر مجرد وذلك يقتضي ان يكون المعرف مجردا والثالث ان قوله وهي
قوله مغايرة لما به يقع الغفلة عنه لا يلائم النفوس النباتية بل النفوس الحيوانات
العجم ايض فان عدم غفلتها عنه غير معلوم فلا يستقيم الاستدلال بذلك واما
انها من اي توجه يكون كمالا للجسم المذكور ومن اي وجه لا يكون كمالا له فسنحققه عند
اثبات تجردها بل من حيث اضافتها الى الجسم قال الشيخ في طبيعيات الشفاء
ولذلك صار النظر في النفس من العلم الطبيعي لان النظر في النفس من حيث هي نفس
نظر فيها من حيث له علاقة بالمادة والحركة بل يجب ان نفرد لمعرفة ذات النفس
بحثا اخر ولو كنا عرفنا بذلك ذات النفس لما اشكل علينا وقوعها في اي مقولة يقع
فيه فان من عرف وفهم ذات الشيء وعرض على نفسه طبيعة امر ذاتي له لم يشكل عليه
وجوده له كما اوضحنا في المنطق واجيب حاصل الجواب ان المزاج الذي
هو شرط حصول النفس غير المزاج الذي شرط فيه فانه اذا تعلقت النفس النباتية
او الحيوانية بمادة يتبعها مزاج خاص نوعي غير المزاج الذي كان في المادة التي
بها استعدت لقبول النفس كما ان صورة النار الحاصلة باشتداد كيفية الحرارة
في الهواء توجب حصول حرارة اخرى عنه غير الحرارة المستدعية لها فتبطل هذه
الحرارة وتحصل حرارة اخرى تقتضيها الصورة المذكورة الى ان يستعد
لقبول نفس يصدر عنها مع حفظ الافعال النباتية فان قلت لم لا يجوز ان يكامل

استعدادها لقبول النفس الانسانية بواسطة نفس الام مع القوى التي في النطفة من
غير ان يعرض لها نفس نباتي ولا حيواني فان النطفة في الرحم بعد حين تغتذي وتنمو
ففيها قوة الغاذية والنامية ولها صورة لا محالة ولا يجوز ان يكون صورتها
بعض الصورة الحيوانية للام لان النطفة ليست بعضا من الام حتى يكون صورتها
نفس بعض صورتها بل هي موجودة على حدة فلا بد ان يكون لها صورة برأسه ويصدق
على صورتها تعريف الصورة النباتية فيكون نباتا ام قلنا ان يصير انسانا يتحرك بالارادة
فكان صورتها مبدأ الحفظ والتركيب والتغذية والتنمية والحركة الارادية فيكون
حيوانا   اقول للقائل ان يقول الخ لقائل ان يقول حاصل الاستدلال ان مبدأ
اثار الانسان مثلا وهو امر موجود مسمى بالنفس غير مزاجه اذ من جملة تلك الاثار اجبار
العناصر التي هي اجزاء بدنه على الاجتماع ولا يجوز ان يكون مبدأه مزاج الانسان والا
لزم الدور فيكون مبدأوه غير المزاج المذكور وهو المط وما اورده الش عليه من انه يجوز
ان يكون لبعض الامزجة نفسا ويكون مجبر العناصر على الاجتماع حال كونها اجزاء للانسان
ولا شك ان اجتماع الاجزاء في تلك الحالة علة للمزاج الحاصل له ح فيكون ذلك المزاج
علة للاجتماع المذكور لزم الدور   غاية الامر ان يتوقف كل نفس على نفس سابق
عليها اذ لو توقف كل نفس على نفس سابق عليها لا يحصل شيء منها بالفعل لما مر من
ان مثل هذه الصورة يمنع حصول صورة شيء منها   فلا نم انه في شيء منها عن
مثل لان الحرارة مقتضية للخفة والبرودة مقتضية للثقل ولذلك يتصعد الاجزاء
المائية والارضية عند عروض الحرارة اياها فاذا عرض لعضو سوء مزاج بارد يصير هو
اثقل ويكون تحريكه عسيرا وقد نقلنا في مباحث المزاج عن الشفاء ان الحرارة كيفية
متصعدة ولا يخفى ان البرودة على عكس ذلك فظهر ان كون الممانعة المذكورة بواسطة
الثقل لا ينافي كونها بواسطة البرودة ايضا حيث يكون البرودة مبدأ للثقل واق

فانه فى تلك الحالة ... مما فيه ... للحركة مما نعا كونه يؤيد والبرودة الحرارة جنس من المزاج ...

فانه في تلك ... منافياً له ... كونه مانعاً للحركة يؤيد كونه والبرودة الحرارة جنس من المزاج كون

الحالة تعطل عن ظواهر البدن الى قوله مع كونه مدركاً لذاته لا شك ان كل واحد

من افراد الانسان امر واحد طبيعي وقد عرفت ان كل ما كان الوحدة فيه بالفعل

يكون فيه بالقوة فلا يكون له جزء بالفعل بل يكون ذاته امراً واحداً لا جزء له و

هو المعلوم بالعلم الحضوري المشار اليه بلفظ انا فانه امر واقع في نفس الامر لا

... بالقوة ... في نفس الامر سواء كان جزؤه مادياً

او ... المعلوم بالعلم الحضوري لا بد ان يكون موجوداً حاضراً ولان المعلوم

المذكور ذلك الامر الواحد لا جزؤه يصدق ان يقال انا عالم وجالس كما يصدق

انت عالم وجالس بلا فرق وارتكاب تجوز في اطلاق العالم والجالس عليهما

فان المحكوم عليه في كل واحد من القضيتين بحسب الحكمين بالضرورة ... وكان

المشار اليه بلفظ انا امراً مجرداً لم يكن كذلك فاذن المعلوم بالعلم الحضوري المشار

اليه بلفظ انا هو ذلك الامر الواحد الذي هو الانسان لا اجزاؤه المادية

ولا جزؤه المجرد وكما نعلم قطعاً ان المشار اليه بلفظ انا ليس ... كذلك نعلم

انه ليس مجرداً عن الكم والاين والدليل المذكور كما يدل على انه ليس جزءاً مادياً من

الانسان يدل على انه ليس مجرداً منه لجواز الغفلة عنهما وذلك لا ينافي ان يكون جميع

الاجزاء حال كونها امراً واحداً بالفعل مشاراً اليها بلفظ انا اذ العلم بالشيء

لا يستلزم العلم باجزائه التحليلية سيما اذا كانت غير مقدارية ثم النفس كما

يستفاد من التعريف المذكور حسبما شرحناه قد يكون كمالاً اول لجسم طبعي الى

ذي حيوة بالفعل وح يكون صورة الانسان وحقيقته التي بها هو ما هو وقد

يكون كمالاً له بالقوة وح يكون جوهراً مجرداً عن المقدار والاين والوضع والنمو

والحس والحركة الارادية لانه قد انعدم من حيث انه حيوان وبقي من حيث انه مدرك للكليات

ان الجسم النامي كالشجر اذا قلع من الارض ينعدم من حيث انه نامي ويبقى من حيث

انه جسم فان الشجر المقلوع هو الجسم الذي كان له قبل القلع بالضرورة لان جسما

ينعدم ويحدث جسم اخر ففي هذه الصورة يبقى الجنس بعد انتفاء الفصل وفي

الصورة الاولى يبقى الفصل بعد انتفاء الجنس والباقي في كل واحد من الصورتين يتبدل

حقيقة اخرى غير ما كان قبل ذلك ولا دليل على استحالة شي منها ثم الامام العلامة

فخر الدين الرازي قد ذكر حججا على ان النفس [illegible] مجرد الحجة الاولى فهو انه بديهي

ولا شي من المفهوم المفارق ببديهي فالمفهوم من انا غير مفارق وفيه بحث اذ

غاية ما لزم من هذه الحجة بعد المساعدة على الكبرى ان يكون المفهوم من لفظ انا

غير مفارق ولا ينافي ذلك ان يكون النفس مفارقا اذ للنفس معنى ما يطلق عليه التعريف

المذكور حيثيتان احديهما ان يكون كمالا للجسم بالفعل وبهذا الوجه يكون غير

مفارق والثاني ان يكون كمالا له بالقوة وبهذا الوجه يكون مفارقا ولفظ

انا موضوع بازائها من حيث انها كمال بالفعل كما ان لفظ الشجر موضوع بازاء

الجسم المخصوص من حيث انه نام فاذا صار كمالا بالقوة لم يكن مسمى لفظ انا كما ان

الجسم المذكور اذا صار غير نام لم يكن مسمى لفظ الشجر لان الشجر من انواع النبات وهو

جماد الحجة الثانية نسبة النفس على ذلك التقدير الى جميع الاجسام ان كانت بالسوية

كان تعلقها ببدن خاص ترجيحا بلا مرجح وان لم يكن كذلك كانت ذات وضع لان

النسبة التي هي المقتضية للتعلق ببدن خاص ان كانت لذاتها عرضت لها الاشياء

المبطل للتخصيص وان كانت مكتسبة من خارج وهو اما هذا البدن واما غيره لزم

ان يتحقق لها وجود حتى يكتسب تلك النسبة ولا تاثير لاختلاف الامزجة في اختلاف

هيات النفس اذ لا ملاقاة بينها والمزاج لا يؤثر الا في الملاقي ولا يرد مثل ذلك في

النفس المنطبعة وفيه بحث لان ما ذكره [illegible] اعترف به بقوله ولا يرد مثل ذلك

اي الاستيناقية

على النفس المنطبعة واما اذا مفارقتها وتجردها بوجه آخر وهو ان يصير محلا لصور عن المادة م
عقلية وكمالا للجسم المذكور بالقوة فلا يرد ما ذكره اذ ذلك بعد تعلقه بالبدن
فلا يلزم الترجيح بلا مرجح الحجة الثالثة القائلون بالتجرد جعلوا حدوث النفس
مشروطا باستعداد البدن وقالوا اذا حدث التهيؤ والاستعداد للبدن حدث
من العلل المفارقة شيء هو النفس ونحن نقول ذلك الاستعداد ان كان
استعدادا لقبول النفس لزم قبولها وماديتها اذ يجب فيضان الصور الكمالية
على المواد المستعدة والا لم يكن كمالا لها وان كان استعداد قبول التصرف لزم
قبول التصرف وذلك لا يستلزم حدوث النفس ولا شك ان ما يكون كذلك
جائز وجوده قبل البدن فلم يكن نفسا لها وكمالا وفيه بحث اما اولا فلانا نختار
ان ذلك الاستعداد استعداد قبول النفس ولا نلزم ماديتها فلم لا يكون تجردها
بالقوة كما سنحققه واما ثانيا فلانه لا يلزم من جواز وجود النفس قبل البدن
ان لا يكون نفسا وكمالا له ولم لا يجوز ان يكفي في ذلك كونه متصرفا فيه سواء
كانت موجودة قبله على ما ذهب اليه افلاطون او كانت حادثة بحدوثه على ما هو
المختار الحجة الرابعة لا شك ان الانسان هو الحيوان الناطق فان كان الحيوان
والناطق جميعا هو النفس كان النفس جسما فان الحيوان جسم بديهة وكذلك
ان كان جميعا هو البدن وان كان الحيوان هو البدن والناطق هو النفس لزم
التركيب الجنسي والفصلي بين المجرد والمادي وهو ظاهر الاستحالة اولا كان وجه
الاستحالة هو ان الجنس والفصل لما كانا في الخارج متحدين ذاتا ووجودا كما حقق
في موضعه فلو كان احدهما ماديا والآخر مجردا لزم اتحاد المجرد والمادي وهو مح
وفيه بحث لانا نختار ان الحيوان هو البدن والناطق هو النفس قوله انه يلزم
التركيب الجنسي والفصلي بين المجرد والمادي وانما يلزم ذلك لو كان الناطق حال كونه

حاصلا وفي النشأة التي هو فصل فيها مجرد بالفعل وليس كذلك فانه في هذه النشأة
مادي بالفعل مجرد بالقوة وهذه القوة تخرج الى الفعل في النشأة الاخرى مطلقا
وفي هذه النشأة بعض مجرد في الانسان بواسطة عروض صورة مجردة عن المادة
له فتقسم بذلك الى مجرد وغير مجرد فالمجرد خرج الى حد من الفعل بسببه بفعله
الكثرة في السطح الواحد الابلق وكما ان السطح واحد والمحل كثير ولا تنافي بينهما حسبما
حققناه كذلك النفس مادي ومعروض الصورة المجردة مجرد ولا تنافي بينهما
فكما ان السطح واحد بالفعل وكثير بالقوة ومحل اللون بالعكس كذلك النفس مادي
ومعروض الصورة المجردة مجرد بالعكس فغاية ما لزم من ذلك ان ينقسم مادي
الى مجرد وهو غير منكر انما المنكر ان يتركب مادي من مجرد كما انه ينقسم المنقسم الى غير
منقسم ولا يتركب عنه مثل الحجة الخامسة لو كان النفس جوهرا مفارقا لكان
حدوثه [illegible] معا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فهو ان الجوهر
المجرد وجوده ابداعي دفعي محض وحدوث البدن شي بعد شي فحدوث النفس
كذلك اذ يحصل اولا القوى النباتية ثم الحيوانية ثم يكمل والقابل في الكل هو النفس
فان تصرف القوى بدون عامل مع بيان ذلك ان حدوث النفس لا يكون قبل
استعداد البدن ولا بعد الاستعداد التام وحصول القوى قبله وليس بحاصل
عند حصول القوى النباتية فهو بعده بحيث قلنا انه دفعي فهو مادي كنفوس
الحيوانات وفيه بحث اذ لا نم ان العامل في القوى المتقدمة على صيرورة النطفة
انسانا هو النفس الانسانية بل لما حصلت في النطفة القوى النباتية كانت
لها صورة نباتية عاملة فيها ثم لما تم استعدادها لصيرورتها حيوانا زالت
عنها الصورة النباتية وحصلت فيها الصورة الحيوانية دفعة وح تعمل الصورة
الحيوانية في القوى النباتية والحيوانية التي ثم اذا تمت استعدادها لقبول النفس

٣١٣

الانسانية زالت عنها الصورة الحيوانية وحصلت فيها النفس الانسانية دفعة وح
يكون هذه النفس عاملة في القوى النباتية والحيوانية والانسانية والانسانيه
التي في مادتها فلا يلزم ان يكون وجودها تدريجيا ولا يلزم المحذور المذكور
الحجة السادسة بديهي ان المفهوم من انا متصف بخواص الاجسام كالحركة والسكون
والقيام والقعود ولا شي من المجرد كذلك فلا يكون مفهوم انا بمجرد وفيه بحث
لما عرفت في جواب الحجة الاولى من انه لا يلزم من كون مفهوم لفظ انا ماديا ان لا يكون
النفس مجردة فانه ليس اسما للنفس من حيث انها مدركة للمعقولات ومجردة بل اسم لها
من حيث انها كمال اول للانسان وهي من هذه الحيثيه مادية وتجردها من حيثيه
اخرى كما ستحققه بما لا مزيد عليه ولعل الشارح في ذلك الح فيه بحث اذ لا
وجه لاخراج بعض الاجزاء عن ذات الكل وجعل باقي اجزائه وهو الذي سماه
بالاجزاء الاصلية عينه وليس لنا دليل على ان شيئا من الاجزاء الاصليه لا يزول
بالتحليل فكيف يجزم ببقاء الذات بعينه والبعض اجزائه بالتحليل مع احتمال
ان يكون من الاجزاء الاصلية ومشخصات الفرس هي المعقولات العرضية المعروضة
به من الكم والكيف والوضع وغيرها كما حققناه في مباحث التشخص وهي امور
خارجية عنه عارضة له فلا يكون اجزاء من ذاته ولهذا اذا سئل عن الفرس
المتشخص بما هو كان الجواب النوع فقط فالاولى ان يق في السر في ذلك هو ان
المادة امر مبهم متعين بالصورة فما دام الصورة المتشخصة المعينة لمادته باقية
كان التشخص باقيا وان تبدل لمادته فانها من حيث الابهام ماخوذة فيها لا بخصوصها
كما حققناه في الحواشي السالفة لكن الصورة باقية في حالتي النمو والذبول فعلم ان
يكون التشخص باقيا فيهما قال الشيخ في طبيعيات الشفاء في الفصل الذي وسمه بالكلام
في النمو بعد تصديق بلعمعاهو البادية في حال النمو والباقي في هذه الحركة التي هي النمو

هي الصورة النوعية فان قلت لا شك في ان الصورة حالة في المادة فاذا تبدل
في المادة وبقي الصورة بعينه لزم انتقال الحال من محل الى محل اخر وهو محال قلت انتقال
ذلك في العرض المتعين بالمحل مسلم لا في الصورة المعينة له فان من جملة معقولاته
الواجب تع الخ لا يلزم من كون الواجب تعالى مجردا عن المادة ان يكون الصورة
الحاصلة منه في النفس مجردة اذ يمتنع ان يكون الصورة الحاصلة منه المذكورة متحدة
في الحقيقة معه تع وهو ظ فلها اذن حقيقة اخرى وما لم يثبت تجردها لم يصح
الاستدلال على تجرد النفس بها فالاولى ان يقال الصورة المنطبعة في العقل مجردة
لانها لا يقبل الاشارة الحسية بالضرورة وهي خالية عن لواحق المادة من الكم والاين
والوضع ونظائرها كما ذكره الشيخ في الشفاء وعلى هذا لا يتوجه منع مساواة
الصورة مع المعلوم في الماهية لا لم ان العلم بارتسام الصورة الى اخره هذا
المنع [illegible] في موضعه من ان المعلوم بالذات هو الصورة الحاصلة في
الذهن قال الشيخ في طبيعيات الشفاء المحسوس الاول بالحقيقة هو الذي يرتسم
في آلة الحس وانا بدركه ثم قال ولذلك يصعب اثبات وجود الكيفيات المحسوسة
في الاجسام لكنا نعلم يقينا ان جسمين واحدهما مائز عنه شئ والاخر لا ساتر عنه
ذلك الشئ انه مختص في ذاته بكيفية هي مبدأ احالة المحاسة دون الاخر
بل في مجرد آخر كما يدرك ما انتقش من الجزئيات في الهالك ان يفرق بين الصورتين
بان زيدا مثلا امر واحد طبيعي بعض اجزائه المحللة بنفسه وبعض اخر بدنه كما سبق
تحقيق ذلك وهو عالم بالجزئيات والكليات بواسطة انطباع صورتهما في هذا
الامر الواحد غاية الامر ان انطباع صور الجزئيات في اجزائها المحللة وانطباع
صور الكليات في بعض اخر بخلاف ما اذا كانت النفس عالمة ويكون علمها قائما
بمجرد آخر اذ هذا مثل كون السطح اسود بسواد قائم بسطح اخر وكون انسان متكلما

طبعا

بكلام قائم بانسان آخر هف   لانم اتصاف الناطقة بهذه العوارض
يقتضي اتصاف ما يحل فيها بها ا علم ان ما يطلق عليه لفظ الحال ثلثة اقسام احدها
ان يكون له ذات موجود مقارن لذات المحل كالصور فان له ذاتا موجودا
مقارنا لذات محله والثاني ان لا يكون له ذات موجودا صلا لكن لما صدق المشتق
منه على المحل مواطاة يعتبر حلوله فيه كالابوة التي ليست لها ذات موجودة
هناك لكن لما صدق الاب على زيد مواطاة قد يعتبر الابوة حالا فيه والثالث
ان يتعين شي من المحل بان يكون ذات الحال حتى كان بحسب هذا التعين حال ومحل
واذا زال التعين المذكور يكون هناك شي واحد كالسطح اذا عرض الجسم
بمماسة او اشارة او غيرهما يكون هناك عارض هو السطح ومعروض له واذا
زال التعين المذكور يكون هناك امر واحد غير مشتمل على عارض ومعروض
والصورة الحاصلة في العقل من القسم الاول فان لها ذاتا الموجود مقارنا لذات
محله فاذا كان محل هذا القسم ذا اين ووضع يلزم ان يكون الحال كذلك لان له
ذاتا موجودا مقارنا لذات محله والموجود المقارن لذي الاين والوضع ذو اين
ووضع بالضرورة فلو كانت الناطقة مادية يلزم ان يكون الصور المعقولة
مادية لكنها مجردة فان قلت الانسان جسم وكل جسم مادي فالانسان
مادي والمادي لا يصلح لان يكون محلا للصور المجردة لما ذكرتم فالانسان لا يصلح
لذلك والصور المعقولة مجردة فالانسان لا يكون محلا لها فكيف يكون عالما قلت الانسان
ذو اين ووضع صالح لان يتعين فيه جوهر لا يكون كذلك وينقسم اليه كما انه منقسم
في الاقطار الثلث وصالح لان يتعين فيه ما لا يكون منقسما اصلا كالنقطة وما يكون
منقسما في جهة واحدة فقط كالخط او في جهتين كالسطح وكيف لا يصلح لان يتعين
جوهر لا يكون ذا اين ووضع وهو في حد ذاته عار عنهما اذ عروضهما له بواسطة

جسم

امر خارج عنه لازم له وهو المقدار فالجوهر المجرد عن الاين والوضع ما يصح ان
يتعين فى الانسان بل يتعين ما يصح ان يتعين فى الجسم قد يكون معروض الاعراض
كما عرفت عند تحقيق الجهة من انه يتعين فى الجسم الابلق محال متعدد بعروض الالوان
له فاذا عرضت صورة معقولة مجردة عن الاين والوضع هو فيه محل هذه الصورة
وهو نفسه المجرد وهى من هذه الحيثية ليست كمالا اولا للجسم الطبيعى المذكور لان
كماله الاول الانسانيه والانسانية ثابتا فى المجرد بل كمالا اول له بالقوه حيث يمكن ان
يزول هذه الصورة واذا زالت بطلت التعين المسبب لها وكان هناك امر واحد
هو الانسان وح يكون كمالا اول للجسم الطبيعى المذكور بالفعل والحاصل ان صورة
الانسان التى هى بعينه من حيث انها مع المادة المتحدة معها امر واحد هو الانسان
كمال اول للجسم الطبيعى المذكور ومن حيث انها معروض للصور المعقولة المجردة
ومحل لها كمال له بالقوه [illegible] مخلوطة بالقوه فالانسان قبل ان يحصل فيه صوره
عقلية مجرده امر واحد ذو مقدار واين ووضع فاذا عرض له صورة مجردة حصل هناك
محل مجرد عن هذه الامور لا بان حدثت ذات مجرده بعد ما لم يكن حتى يكون ذلك منكرا
بل بان يتعين فى الذات التى كان حاصلا امر غير ذى مقدار واين ووضع حتى انقسم
بذلك الى محل مجرد وجزء اخر كما اذا عرض لسطح واحد بالعدد الوان مختلفة فانه بذلك
يصير محالا متعددة لا بان حدث ذات غير حاصل معروض له اللون بل بان انقسم الذات
الحاصل الى محال متعددة وكما ان السطح المذكور قبل عروض اللون له واحد وبعد
عروضه متعدده متصف بعض هذا المتعدد بصفه منافيه لصفة بعض آخر فان بعضه
متصف بالسواد وبعض اخر بالبياض كذلك الانسان الواحد قبل عروض الصورة العقلية
له وبعد عروضه كذلك ينقسم الى محل الصورة المعقوله وجزء اخر وجزء اخر متصف بالمقدار
والاين والوضع ومحل الصورة المعقولة متصف بسلب هذه الامور عنه فان قلت

٣١٥

اكان محل الصورة المعقولة مجردا لا نسلم ان يقال الانسان محل للصورة المعقولة
بل انما هو محل للصورة المعقولة مجردا فالانسان مجرد واذا كان مجردا لم يكن حيوانا
قلت ان اردت بقولك الانسان محل للصورة المعقولة انه بتمامه او بجزء من اجزائه
اكثر محل لها وان اردت ان ما ينقسم اليه الانسان ويتعين فيه محل لها فمسلم
ونصير الشرح ان ذلك البعض مجرد ولا ينافي ذلك ان يكون الانسان غير مجرد
لجواز ان ينقسم ذو مقدار الى امر غير ذي مقدار كالمخروط فانه ينقسم الى خط وغيره
والظاهره من جانب الراس نقطه وهي غير ذي مقدار ويقول الوجه الثاني
حكماء في ان الانسان جوهر معروض لما يعرض من الكم والكيف والوضع والاين
والمتى والاضافة والملك والفعل والانفعال ولا يلزم من كونه ذا مقدار وذا وضع
ان يكون كل واحد من عوارضه كذلك ضروره ان ليس الكثير منها مقدار ولا وضع
واذا لم يكن للعارض مقدار ووضع لم يكن للمعروض من حيث انه معروض كذلك
لا ما في تجردها عنها بحسب ذاتها هذا المنع مندفع بان [illegible] الى كلامنا فيها بحالها
مجرده عن لواحق المادة فانها لا تقبل الاشارة الحسية وليس لها جزء ووضع وبالجمله
شيء من لواحق المادة ولو كانت هذه عارضة لها من قبل محلها لما كانت مجرده عنه
لا يجوز ان ينقسم الى اجزاء متخالفة بالماهية والا كانت الاجزاء حاصلة بالفعل
غير مسلم اذ الكيفية الواحدة التي يقع فيها الحركة ليس لها اجزاء بالفعل واجزاؤه المفروضة
حقا انها مختلفه كما حقق في موضعه لانه ان العلم بطريق الارتسام قد سبق
الكلام على ذلك لانه مساواتها في تمام الماهية هذا المنع يرد على ما وجه الشارح
كلام المتن به اما اذا وجه موافقا لما في الشفاء بان الصورة المنطبعة في العقل مجرده
لانها لا تقبل الاشارة الحسية بالضرورة وهي خالية عن اللواحق المادية من الكم والاين
والوضع ونظائرها كان سقوطها ظاهرا وكذا سقوط منع مساواتها في الانقسام

وعد   لا نم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال اذا كان الحال امرا موجودا برأسه
حاصلا بالفعل في محل منقسم فانقسامه لازم اما اذا لم يكن امرا موجودا برأسه بل يكون
شيئا من موجود بنفسه كالنقطة فانها طرف الخط عند القطع مثلا فانقسامه غير لازم
لا يقال لم لا يجوز ان يكون النفس جسما ويحصل الصور العقلية المجردة في طرف غير
منقسم منه لان الشيخ ابطل هذا الاحتمال في طبيعيات الشفاء بقوله فانه ان كان
محل المعقولات جسما ومقدارا من المقادير فاما ان يكون الصورة المعقولة تحل منه
شيئا وحدانيا غير منقسم او يكون انما تحل منه شيئا منقسما والشيء الذي لا ينقسم من
الجسم هو طرف نقطي لا محالة ولنمتحن اولا انه هل يمكن ولا نحسن ذلك بل يمكن ان يكون محله
طرفا غير منقسم فنقول ان هذا محال وذلك لان النقطة هي نهاية ما لا تميز لها عن الخط
في الوضع او عن المقدار الذي هو منتهى اليها تميزا يكون له النقطة شيئا يستقر فيه شيء من
غير ان يكون في شيء من ذلك المقدار بل كما ان النقطة لا تنفرد بذاتها وانما هو طرف ذاتي
لما هو بالذات مقدار   انما يجوز ان يقال بوجه ما انه يحل فيه طرف شيء حال في
المقدار الذي هو طرفه فهو متقدر بذلك المقدار بالعرض وكما انه متقدر بالعرض كذلك
يتناهى بالعرض مع النقطة فيكون نهاية بالعرض مع نهاية بالذات كما يكون امتداد
بالعرض مع امتداد بالذات ولو كانت النقطة منفردة تقبل شيئا من الاشياء لكان يتميز
لها ذات فكانت النقطة اذن ذات جهتين جهة منها تلي الخط الذي تميزت عنه وجهة
منها مخالفة له مقابلة فيكون حينئذ منفصلة عن الخط بقوامها وللخط المنفصل عنها نهاية
لا محالة غيرها تلاقيها فيكون تلك النقطة نهاية الخط لا هذه والكلام فيها وفي هذه النقطة
واحد   لا نم ان كل ما هو ذي منقسم فلنحصل الدعوى بالمادي الذي يكون برأسه موجودا على
حدة لا ان يكون شيئا من موجود واحد كالنقطة فانها طرف الجسم او طرف منه فح لا يتوجه النقض
بها   واجيب بان المحال آخر قال الشيخ في الشفاء ونقول ان نقول ان هذه القوى

الحالات العقلية قابلة لا فاعلة وانتم انما اثبتم تناهي قوى الفاعلة والشركة تشكيك

في حوادث مالها قابلة غير متناهية كالهيولى فنقول انك تعلم ان قبول النفس

الناطقة في كثير من الاشياء نهاية لها فنقول بعد تصرف وتعلى فان القوة

الخيالية في طبيعيات الشفاء وليس لقائل ان يقول وكذلك التخيلات فعل ذلك

خطأ فما يتأتى للقوة الحيوانية ان تحمل اي شيء اتفق مما لا نهاية له في اي وقت

كان ما لم يعلم تعرف معها تصرف القوة الناطقة ولا يمكن توسط

آلة بين الشيء عبارة الشفاء هكذا فانه ليس بينها وبين ذاتها آلة وليس بينها و

بين آلتها آلة وليس بينها وبين بها عقلت آلة وهي اولى من عبارة الشرح لما

سبق من ان المدرك بالذات هو الادراك فالآلة بالحقيقة يكون واسطة بينه وبين

المدرك ولا يستقيم قوله ولا يمكن توسط آلة بين الشيء اذ الكاتب ويرد عليه

الخ فيه بحث لان هذا الدليل ايضا مبني على ان يكون [illegible] المعلوم كما صرح

به الشارح فلو عقلت الناطقة محلها يكون صورة المحل لا محالة عليه ولا خفاء

في ان صورته تقومت مادته بها او صورة اخرى فقول المستدل اما ان يكفي في

تعقل محلها حضوره بنفسه اشارة الى القسم الاول وقوله او لا بل يتوقف على

حضور صورة اخرى اشارة الى القسم الثاني وهنا بالحقيقة تردد بين صورة المحل

بين القسمين كانه قال بعد ما كان مقررا من ان تعقل الشيء بحضور صورته فالصورة التي

بها تعقل المحل اما هذه ويلزم دوام التعقل واما تلك ويلزم اجتماع المثلين ولم يتوجه

عليه انه يجوز ان يتوقف التعقل على امر آخر كتوجه النفس لان انحصار صورة المحل في

القسمين ط وليس التوجه صورة له حتى يستقيم ان يقال الصورة هذه ولا تلك بل

هي التوجه فلو فرض توقف التعقل على الالتفات مثلا على تقدير كونه صورة حاصلة لا بد من ان الصورة

صورته اما هذا او اما تلك لانها الحل الشارح اشار بقوله ويرد عليه انه يجوز ان

حتى يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة
له بل يتوقف على امر اخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط الى جميع كون العلم بحصول
الصورة لانه قد اشار الى هذا المنع ومبنى هذا الوجه ايضا على ان العلم بارتسام
الصورة وقد مر الكلام فيه ان حمل تلك العبارة على منع كون العلم بارتسام الصورة
بعيد لا ان يحل في مادة واحدة صورتان فيه بحث اذ الحكماء ذهبوا الى ان
صور الاشياء التي هي حقايقها تحصل في العقل وان كانت حال كونها في العقل لم
يكن تلك الحقائق في الاغلب مثلا يحصل الماء في العقل لكنه حال كونه فيه لم يكن ماء لان
الماء جسم مخصوص وهو حال كونه في العقل لم يكن جسما بل هو عرض من مقولة الكيف
ولا يكون ثبوت وصفي العنوان والمحمول في قولك الماء حاصل في العقل معا كما في
قولك النائم مستيقظ بخلاف قولك الانسان كاتب ولان صور الاشياء تحصل
في العقل يسمونه [illegible] الهيولى ويقولون عقلا هيولانيا كما عرفت في مباحث
الوجود فلو كانت الناطقة حالة في الجسم فلا محالة الجوهر الذي هو مادة ذلك
الجسم صورتان لا يلزم من حلول شيء في اخر حلوله في محل ذلك الاخر هذا
الحكم فيما اذا كان الحال والمحل متغايرين واما اذا كان الحال امرا عقليا انتزاعيا
لا موجودا مقارنا صحيح اما اذا كانا متحدين ذاتا كالمادة والصورة على ما هو
وكان الحال امرا موجودا فيه بالفعل يقارن المحل كصورة المحل فانها عندهم امر موجود
يقارن الناطقة فلا محالة يلزم حلول ذلك الشيء في محل محله لانهما متحدان ذاتا
والتغاير بحسب التحليل العقلي فلو كانت صورة منطبعة في مادة يكون صورة ذات المعلوم
الحالة منها حالة في مادتها ثم لو كانت الصورتان متماثلتان حالتين في مادة
واحدة فاي مرجح لان يكون احديهما واسطة في حلول الاخرى على انهما متمايزتان من
وجه اخر ايضا الخ فيه بحث اذ الوجود معنى واحد يتخصص بالاضافة الى موضوعاته

الناطقة
صح

وليس له افراد في نفس الامر حتى يكون تحته نوعان مختلفان يختلف باختلافهما
الموجود الخارجي والموجود الذهني بل اختلافهما بسبب راجع الى المحل بيان ذلك
ان صورة الشي وهي حقيقته التي بها هو هو قد تحل في المادة الخارجية و
يكون مهية من الماهيات وقد تحل في القوة العاقلة و يكون علما ومعلوما
بالذات ايضا فالتفاوت بين الحالتين يكون بواسطة محل الصورة واذا لم يكن
للصورة محل في الخارج بل يكون جوهرا مجردا عن المادة واذا حصلت في القوة
العاقلة يكون حالة فيها كانت التفاوت من الحالتين بوجود المحل وعدمه
وليس في شي من الصورتين التفاوت في الوجود واحسن الجواب
الصواب السالم عن الرد والايراد المذكورين ان صفة النفس اعني مبدا العرضي
المحمول عليها اما امر موجود حاصل فيها بالفعل كالجوع والعطش والصور العقلية
واما امر عقلي لا وجود له بالفعل كالامكان والوجود والحدوث فان كان الاول
كان النفس عاملة بها ما دام صفة لها وان كان الثاني لم يكن عاملة بها ما لم
يحصل بالفعل واذا حصلت بالفعل كانت صورة عقلية قايمة بها لكونها
مدركة لذاتها ان اريد بهذه الصفة تصور النفس لذاتها كما هو الظاهر ففيه ان
التصور هناك عين ذات النفس لان الذات بنفسها هو العلم الحضوري بها كما
حقق في موضعه فكيف يكون صفة لها وان اراد بها تصديق النفس بها مدركة لذاتها
فيرد عليه ان هذا التصديق لا يلزم دوامه لتوقفه على تصور النسبة وهو غير
لازم فلا يلزم دوام هذا الادراك وقد ادعى ان النفس مدركة للقسم الاول دائما
فلا يكون من القسم الاول وان اراد بها امرا اخر فلا بد من بيانه لينظر حاله
ويلزم علوم غير متناهية للزوم العلوم الغير المتناهية على تقدير المذكور منهم
فقد غير مره ان الادراك معلوم بالذات بمعنى ان ما هو المنكشف عندنا هو

الادراك الذي هو الصورة الذهنية والامر الخارجي هو المعلوم بالعرض

متحد بمعنى ان يتحد مع المعلوم بالذات الذي هو الادراك ضربا من الاتحاد بحيث

يسري بعض الاحكام الجارية على الادراك اليه وليس لنا اطلاع عليه فادراك ادراك

الشيء يكون العلم الذي به يدرك ذلك الشيء بالعرض لا بعلم اخر حتى يلزم علوم غير

متناهية . بسبب اجتماع علوم كثيرة اجتماع العلوم الكثيرة وتميزها والاعتبار

بالقياس الى القوى المدركة حاصل في سن الكهولة وليس لهذه الامور اختصاص

بالقوة العاقلة حتى يصير سببا لازدياد اثرها دون اثر غيرها من القوى المدركة ولما

لم تكن القوة العاقلة فاعلة لادراكها لا تثبت جودتها بقوله فان جودة الفاعلية كما يكون

بحسب التمرن الخ الا ان يقال مراده ان جودة الفاعلية تكون بحسب الامرين فلم لا يجوز ان

يكون جودة القابلية بحسبهما ايضا المزاج الحاصل في سن الكهولة او في

لا يذهب عليك ... انه المزاج الحاصل في سن الكهولة للقوة العاقلة لا يقتضي

ضعف القوة المذكورة في ايام الكهولة اذ المزاج المذكور حاصل فيها مع ان الالة الحاملة

لها على ذلك التقدير في النقصان والانحطاط وقد استدل الشيخ بعدم دوام ضعفها

على انها ليست مادية حيث قال في طبيعيات الشفاء ان اجزاء البدن يأخذ في الضعف

من قوتها بعد منتهى النشو والوقوف وذلك دون الاربعين او عند الاربعين وهذه

القوة المدركة للمعقولات انما تقوى بعد ذلك في اكثر الامر ولو كانت من القوى

البدنية لكان يجب دائما في كل حال ان تضعف لكن لا يجب ذلك الا في احوال وموافاة

عوائق دون جميع الاحوال فليس اذن من القوى البدنية مقاومة لملك

القوى الخ ان اراد المقاومة في اقتضاء المزاج فذلك مسلم في القوة اللامسة

فان للممتزج مزاجا خاصا يقتضيه والقوة اللامسة يقتضي كيفية مغيرة لمزاج

الممتزج الى مزاج آخر ليحصل الادراك كما حقق في موضعه ولا يظهر لغيرها من

ضعفها بواسطة عدم الالة جمع

القوى ان يكون مقتضاها مغيره لمزاج الممتزج الى مزاج آخر فان ذلك غير بين
الا بين وان اراد المقاومة فى اقتضاء الصور المذكورة بتلك القوى بناء على ان للممتزج
الم يكن كيفية مقتضية اياها كانت مقاومة للقوى فى اقتضائها فهو ممنوع اذ لا يلزم
من عدم اقتضاء الممتزج اياها مقاومته للقوى فى اقتضائها وان اراد المقاومة
فى اقتضاء امر اخر فلا بد ان يبين حتى يظهر صحته او فساده لان ان فاعل
القوى الجسمانية دعوى القوم فى هذا المقام ان ادراك القوى الجسمانية يستدعى
تفتقا الموضوعاتها لان فاعليتها تستدعى ذلك وهى بيت بما الى يسوا فى موضعه
من ان الادراك بالذات انما هو بالصورة الذهنية الحاصلة فى تلك الموضوعات
واحتج المص على ما اختاره فيه بحث اذ حمل قول المص دخولها تحت حد واحد بعض
وحدتها على ما حمله الشم بعد لفظا ومعنى اما لفظا فلان ا الوحدة كثيرة وما
هو المقصود على هذا التوجيه هو الوحدة النوعية وهى لا يتبادر من اطلاق الوحدة
فان المتبادر منه هو الوحدة العددية فلو اريد غيرها لكان المناسب تقييد الوحدة
لا اطلاقها واما معنى فلجواز ان يكون ما يذكرونه فى حدها حدا للحصص الحسية
كما قرر الشم فالاولى ان يجعل اشارة الى رد من ذهب الى ان لبدن كل شخص انسانى
انفسا متباينة مختلفة الذوات نفسا نباتية ونفسا بهيمية ونفسا ناطقة ووجه
دلالته على رد هذا المذهب ظ اذ ليس لهذه الثلثة حد واحد بل لكل منها حد على حدة
كما لا يخفى هذا واعلم ان اصل المذاهب المشهورة عن الحكماء فى نفس شخص واحد ثلثة
احدها قول من قال انها ذات واحدة تفعل ما تفعل من الافعال على حسب اختلاف الالات
بنفسها لا بتوسط القوى والثانى قول من قال انها ذات واحدة تصدر عنها قوى
مختلفة تختص كل قوة بفعل فتصدر تلك الافعال عنها بتوسط تلك القوى والشيخ
اختار هذا المذهب ونظره فى طبيعيات الشفاء والا[illegible]ات قول من قال انها ذوات

كثيرة نفس نباتية شهوانية ونفس حيوانية غضبية وقد تسمى بهيمية ايضا ونفس
مميزة نطقية فالمص اشار الى رد هذا المذهب الثالث وان في النفس خلافا
كثيرا فذهب الظاهريون من المتكلمين الى ان النفس هي الجسد ومنهم من قال انها اجسام
اصلية فيه باقية من اول عمره الى آخره وزعم بعضهم انها جزء لا يتجزى في القلب وذهب
النظام الى انها جسم لطيف نوراني تسري في الاعضاء سريان الدهن في السمسم
والنار في الفحم وعند بعض الاطباء هي الروح الحيواني المودع في الجانب الايسر من
القلب ومنهم من جعلها الروح المنبعث في الدماغ وذهب جالينوس الى انها عبارة
عن الروح الحيواني الموجود في القلب والنفساني الموجود في الدماغ والطبيعي الموجود
في الكبد والقدماء منهم جعلوها عبارة عن الاخلاط الاربعة ومنهم من جعلها عبارة
عن الدم خاصة ومنهم من جعلها عبارة عن المزاج واعتدال الاخلاط وجعلها بعض
عن شكل البدن وتخطيطه والتفات اجزائه ومنهم من قال انها الحياة وذهب الالهيون
من الفلاسفة الى انها جوهر غير جسم ولا جسماني بل هي جوهر مجرد عن المادة تشبه
النفوس السماوية في تجردها وذهب الطبيعيون منهم الى انها الصورة النوعية للنبات
والحيوان والانسان ونفس الانسان عندهم كنفس سائر الحيوانات في كونها صورة
منطبعة في المواد العنصرية هذا ما وصل الينا من المذاهب الموروثة في النفس ولا يخفى
على ذوي الابصار الصائبة ان ما ذهب اليه الالهيون والطبيعيون اقرب الى الواقع
من المذاهب السابقة فهي مجردة لا مطلقا للدلائل المذكورة الدالة على كونها مادية ومادية
لا مطلقا للدلائل الدالة على كونها مجردة بل كل منهما بكون وجه آخر فانها محل للمعقولات
ومحلها من حيث هي كذلك مجرد وكمال اول للجسم وكمال الجسم من حيث كماله مادي
ولا تنافي بينهما لانهما من جهتين كما ان جسما واحدا غير ملون اذا صبغه زيد يوم الجمعة مثلا
بالوان مختلفة كان الجسم المذكور ومحل اللون ذاتا واحدا وان صدق ان محل اللون المذكور

يوم الجمعة ومعلول زيد وكثير بالعدد وصدق ان الجسم المذكور حاصل
يوم الجمعة وليس معلولا لزيد وواحد بالعدد فهو من حيث محل احكام منافية
لاحكامه من حيث انه جسم فان قلت اذا كان الجسم ومحل اللون المذكوران واحدا
بالذات يصدق ان يقال ذلك الجسم هذا المحل وهذا المحل حادث يوم الجمعة
ومعلول زيد وكثير بالعدد لينتج ان ذلك الجسم حادث يوم الجمعة ومعلول زيد
كثير بالعدد مع انه حاصل قبل اليوم المذكور فليس معلولا لزيد وواحد بالعدد
هف قلت ان اردت بقولك هذا المحل حادث ومعلول زيد وكثير بالعدد انه محل
حادث ومعلول وكثير فمسلم ويصير النتيجة ان ذلك الجسم محل حادث و
معلول زيد وكثير بالعدد ولا شبهة في صدق ذلك لانه من حيث هو كذلك وان اردت
انه جسم حادث ومعلول زيد وكثير بالعدد فغير مسلم لانه من حيث هو جسم ليس شيئا
من هذه الامور وكذلك فيما نحن فيه اذا قلت كمال الجسم المذكور محل المعقولات
وكلما هو محل المعقولات مجرد لينتج ان كمال الجسم المذكور مجرد ان اردت انه محل
مجرد فم ويصير النتيجة ان كمال الجسم المذكور محل مجرد وهو صادق وان اردت
انه كمال الجسم مجرد فغير مسلم لانه من حيث هو كمال ليس مجردا فان قلت لا يخ من ان
لا يكون للنفس مقدار واين ووضع او يكون لها هذه الامور فان كان الاول كانت
مجردة وان كان الثاني كانت مادية فكيف [illegible] يتصور ان يكون مجردا من وجه
ماديا من وجه قلت لو كانت النفس امر موجود ابراسه على حدة لكانت اما مع
هذه الامور او مجردة عنها اما اذا كانت [illegible] المعنويات [illegible] امر موجود واحد
طبيعي مادي كزيد فيجوز ان يتعين تعينا يكون بحسبه مجردا عن هذه الامور
ويجوز ان يتعين تعينا يكون بحسبه مع هذه الامور ويجوز ان يكون له صفتان
او حالتان يكون المتصف باحدهما من حيث هو متصف بها مع هذه الامور والمتصف

يتصف بصفة

بالآخر من حيث هو متصف بها الا يكون مع شيء منها والنفس من هذا القبيل
معنوي تحليلي من امر واحد طبيعي هو الانسان وهي كمال وللبدن ومدرك للعقل
ومن الحيثية الاولى مع هذه الامور ومن الحيثية الثانية ثم لا بعد في جواز ان
يفنى من الحيثية الاولى ويبقى من الحيثية الثانية كما ان الشجر جسم ونام واذا قلع
يفنى من حيث انه نام ويبقى من حيث انه جسم لا يقال لا نم بقاؤه من حيث انه جسم فان
جسم الشجر المقلوع غير جسم الشجر النامي لانا نقول ليس الشر ان جسم المقلوع هو جسم
النامي حتى اذا اعلمه بعلامة وجد بها في الجسم المقلوع قال بهمنيار في كتاب
التحصيل ليس بعجب ان يبقى من النفس قوة ويفسد سائرها فان الهيولى لا يفسد
والصورة والمركب عنه يفسدان ولما كان لفظ النفس اسما لها من حيث انها كمال اول
للجسم المذكور صار البحث عن النفس من الحكمة الطبيعية فانها من هذه الحيثية مادية
وان كان البحث [illegible] المعقولات من العلم الباحث عن المجردات فان قلت
لما كانت الصورة ذهنية امرا موجودا بالفعل بل اسه يكون ملاقيا لمحله لا محالة
والملاقاة مع الجسم يستلزم انقسام ما يلاقيه اذ ليس فيه امر غير منقسم قلت لا نم
ان الصورة الذهنية مطلقا تكون ملاقية لمحلها وانما تكون ملاقية له اذا كان
محلها ماديا اما اذا كان محلها مجردا فيحل فيها ملاقاة كما في حلول العلم في المجردات
فان المعلوم [illegible] عن الاختصاص الناعت ولم يشترط فيه ملاقاة الحال للمحل
سلمنا ذلك لكن لا بد من عدم تحقق غير منقسم في الجسم عدم ملاقاة ما يحل فيه
مع غير منقسم فيه لجواز ان يتعين غير منقسم فيه عند الحلول ويلاقي الحال الغير
المنقسم معه اولا يرى ان ليس في سطح امر غير منقسم اصلا ويتعين فيه عند ملاقاته
مع السطح المستوي امر غير منقسم ملاق لمثله من السطح وتما نقصد هاهنا احصاره من
ان النفس ليس جزءا مجردا حاصلا بالفعل ما ذكره الحكيم المجريطي في كتاب غاية الحكيم

ثم قال واما النفس فقد اتفقت كلمة الكل من اساطين الاقدمين انها متحدة بالجسم وزعم
بعد من اليونانيين ارسطاطاليس ان العقل ليس بمتحد بالجسم وفعله بريء عن آلة
وبهذا الاخير يفرق وزعمه بين النفس والعقل مقول ان النفس غير متحد بالجسم وفعله
بآلة وهذا هو القول الذي جعله المتاخرون من الفلاسفة قدوة واني لست ممن
يسمي الاراء بارسطو ومن جملة فضائله انه احد الحكمة من الموحدين من اهل فارس
وهند الذين لهم ايدي طويلة وانظار دقيقة بعيدة وكانه ما اخذ هذا القول من
صريح لفظهم وغاية ما في كلامهم ان للانسان امرا مجردا يدبره وهذا يحتمل
وجهين احدهما ما اخذه ارسطو من غير دليل لاح لنا ولعل عنده شيء اعتمد عليه
وهو ان يكون جزء من الانسان وصورة مكملة له مخرجة انسانيته الى الفعل
وهذا ما يشكل بحسب النظر تعريف ذلك الانسان الصائر العريض المدرك للكليات
القائم القاعد المتحرك الساكن لان مجمع هذه على رسمه اذ كان هذا الجزء
المباين فالخروج عن الغرض لازم له وان كان هذا الجزء الكثيف الجسمي فاثبات
هذا الامر المباين فصل وادراكه للكليات مبطل له وعلى الوجهين ليس هذا
جزء للانسان بل امرين عالمين بينهما محبة ولا يليق بالحكيم القول بذلك فان
كان مجموعهما فالانسان لا واحد يدرك احدهما ويحرك الاخر وهذا كما يقول عاقل
اردت المقام الى بلد كذا فيحرك حماري اليه والمنصف لا يجد بين هذا والمثل
فرق يعتد به وان كان باب الجدال غير مسدود بعد والثاني الوجهين هو ان يكون
الانسان هو الذي نعرفه وبصاحبه ونضع الاسم بازائه ويكون له من عالم النور
مجرد يدبره كما يدبر العقل الاخير عالم العناصر وبالله ورد في لسان الشرع ملك
الجبال وملك البحار والموبدان يسمون لكل نوع مثل هذا وهو يسمي الانسان بعض
منه نور الحيوة والمعرفة على بدنه وهو ايضا يسمى الانسان بالفاعلية لا بالصورة

ذكره وهذا المصباح وقع ضوئه على زجاجة فان الزجاجة المستنيرة لها انارة
خاصة حاصلة منها فان المصباح في مثالنا ليس جزءا للزجاجة المستنيرة ولا صورة
له وانما فاعله من حيث هو مستنير بها لذلك واما فاضل اليونانيين فلا شبهة انه
وقع في ورطة القول بهذا حيث جعل النفس لها كمالا اول الجسم طبيعي الى ذي حيوة
ما بالقوة فحسب هنا حد المكمل للانسان ولم يحسن الفرق بين المتكلمين فان المكمل كما
يكون صورة كمالية يكون فاعلا والاقرب الى فهمي من كلام الاقدمين ان مكمل المجرد
للانسان بالفاعلية لا بالتصور وقد اسمع افلاطن المويد من بين الهداة معطي
القوى ومحيي الانسان ومصوره هو امر بري عن المادة ومخالطة الظلمة فالقي ذلك
الى تلميذه ارسطو وحمل التصوير على كونه صورة كتصوير الصورة الهيولي لا كتصوير
النجار للسرير وهذا هو المراد بقرينه عنه في سلك افاضة القوى والاحياء فافهم
ما انتهى اليه واظن نظرا شافيا وتدبر ببحث وفكر ولا تقلد احدا من الحكماء فانهم مع
علو كعبهم وطول نظرهم وبحثهم ما وصلوا الى ولمل الى مرتبة معلمهم المويد من
اهل فارس وبابل والخراسين والبرهمن من اهل هند الذين يخاطبون العلويات ويأخذون
المعارف منهم مشافهة ولا يتوسلون بانظار فاسدة وعقول قاصرة فان العلوم
الدقيقة الفائضة اللطيفة ليست مما يحلي للاوهام العليظة التي لا يتعدى من
دنس الطبيعة الى ... دقائق احوال الانوار فان حكاياتها مما يعجز اما فكيف
مشاهدتها بم ... فان قيل كيف يعقل النفس والجواب ان النفس الناطقة مستطلع
الى نور العقل اذا اردت ان تعرف شيئا فاذا قبلت ذلك النور وجدت وادركت
ما احببت ويسلك هذا النور في الحواس كلها والدليل على ذلك ان الحواس اذا
تغلب بالنوم لم يعقل النفس شيئا فان قيل ربما يعقل في نوم قليلا فالجواب
انه يفني وقد نفسه كما يبقى الحرارة في الفتيل اذا اطفى السراج ولا يحادها بالجسم صار

حدها المشهور انتهى كلامه   اشارة الى جواب احتجاجهم على ما وجهنا كلام
المص بكون قوله وان اختلافه في العوارض لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم
على كثرتها بتقرير الاحتجاج ان عوارض نفس شخص واحد مختلفة مثل الغضب والعقل
والتمييز فيكون معروضها ذاتا مختلفة ايضا وهو المط والجواب ان اختلاف
العوارض لا يقتضي اختلاف ذات المعروض فيجوز ان يكون في مادة ذات واحدة
بعض تلك العوارض المختلفة وان كان المقتضي لبعضها في مادة اخرى يكون
ذاتا اخر من نوع آخر   والاول لا يكون الا بالمادة الاولى ان يقال موافقا
لما في الشفاء والاول لا يكون الا لما له حجم ومقدار فان ما لا مقدار له اصلا لا بالذات
ولا بالعرض يمتنع انقسامه ذاته وان كان له تعلق بالمادة لئلا يكون دليل حدوث
النفس موقوفا على ابطال التناسخ ولا يلزم الدور فان قلت توقفه على ابطال
التناسخ من وجه اخر ويحتمل ان يكون النفس [illegible] متكثرة بمادة في الازل
بهيئات عارضة لها من قبل ابدان اخر على سبيل التناسخ فما لم يبطل التناسخ
لم يبطل هذا الاحتمال قلت بعد تمهيد ما في طبيعيات الشفاء من انا نعلم يقينا
ان موجد المعنى الكلي شخصا مشارا اليه لا يمكنه ان يوجده شخصا الا ان يزيد له
معنى على نوعيته به يصير شخصا من المعاني التي تلحقه عند الحدوث ويلزمه سواء
علمناها ولم نعلم لا يجوز ان يكون ذلك المعنى الزائد [illegible] اللازم المتشخص
لنفس زيد مثلا من قبل بدن ما اي بدن كان بل لا بد ان يكون من قبل بدن معين
فذلك البدن المعين ما قد يم فيلزم مرد واما حادث فيلزم حدوث
النفس فتامل وكن على بصيرة   وقد مر انه لا يتم بيانه الا بابطال
التناسخ قد مر انفا انه يتم بدون ذلك فلا يلزم الدور   وهي مع البدن
على التساوي هذه الدعوى على تقدير ان يكون النفس صورة منطبعة في

البدن على ما ذهب اليه الطبيعيون والكلمة من الحكماء الاقدمين ظ فان انتقال الصور
المنطبعة في مادة الى اخرى مستبعد جدا كيف والصورة المنطبعة وحدها ليست
امرا واحدا حاصلا بالفعل ممتازا عن المادة بل هي متكثرة بتكثر المادة ومع المادة امر
واحد طبيعي كما سبق تحقيقه واما على تقدير ان يكون النفس مجردة متعلقة بالبدن
تعلق التدبير والتصرف كما اختاره المعلم الاول ومن تابعه فاثبات هذه الدعوى
يحتاج الى نظر دقيق والظاهر ان النزاع في قدمها وحدوثها على هذا التقدير لا على تقدير
الانطباع لظهور ان ليس لفرد من افراد الانسان بدن قديم بالتشخص وذلك
معلوم بالضرورة فان قلت قد سبق في الشرح انه متعلق ببدن واحد الا نفس
واحدة بالضرورة قلت لعل مراده ان الضروري انه لا يجتمع في بدن واحد نفسان
فانه لو اجتمع في مادة واحدة صورتان سواء كانتا نفسين او غيرهما فلا يخلو من ان يقوم
المادة ويحصلها شيئا مخصوصا اما ان يكون بكليهما او باحدهما او بغيرهما فان كان
الاول كان كلاهما صورة واحدة لها اذ لا نعني بالصورة الا ما يقوم المادة ويحصلها
امرا مخصوصا وهو الكمال الاول للمجموع المركب منهما وان كان الثاني يلزم ان يكون
الاخر عرضا اذ لا دخل لها في تقويم المادة ويعرض لها بعد ما كانت متقومة محصلة وكل
ما كان كذلك كان عرضا كما حقق في موضعه قال بهمنيار في التحصيل لا يجوز ان يقوم
الهيولى الصورة الجسمية على انفرادها والصورة الطبيعية على انفرادها ما لا بد منه
مادة واحدة لا يجوز ان يقومها صورتان بل يجب ان يقوم الصورة الجسمية اولا بالصورة
الطبيعية ثم يقوم المادة والجسم هو معنى ثالث ماخوذ من هذه الامور الثلثة باحد بالفعل
لا بالفرض وان كان الثالث لم يكن شيء منهما صورة لهما وهو ظ وما سبق هو انه يتعلق ببدن
الجنين اولا نفس نباتية ثم نفس حيوانية ثم نفس انسانية ولا يلزم من ذلك اجتماع تلك
النفوس فيه فان الظاهر حدوث الحيوانية بعد فساد النباتية وحدوث الانسانية

بعد فساد الحيوانية ولا يبقى بقاية الحكم ان النفس النباتية مصدر للتغذية
والتنمية وتوليد المثل والاحساس والحركة الارادية وادراك الكليات
وليس دعوى الحكماء ان مبدأ جميع هذه الامور يبقى بعد خراب البدن بل
دعويهم ان مصدر ادراك الكليات وهو القوة العاقلة يبقى بعد خرابه
ولهذا قال بهمنيار ليس يجب ان يبقى من النفس قوة ويفسد سايرها وقال
في اخر كتاب التحصيل في الفصل المعقود في بقاء النفس الانسانية فان قيل
النفس مركبة كان الجواب ان لم يكن لا محالة يبقى دائرا وليبقى القوة
العاقلة بعد خراب البدن منها كان ما يبقى منها اصلها واستدل على انها لا
تفنى بفناء البدن بقوله فان ما يفسد بفساد معنى اخر فهو متعلق به نحو التعلق
فان كان تعلقها به تعلق المتاخر عن البدن في الوجود وجب ان يكون البدن
علة للنفس في الوجود ثم اما ان يكون علة فاعلية والجسم بما هو جسم لا يفعل
شيئا واما ان يكون علة قابلية وقد بينا ان النفس غير منطبعة في البدن
فلا ان الجسم علة صورية للنفس بل البدن علة للنفس بالوجه الذي ذكرنا وهو
انه سبب حدوثها وسبب تخصيص احداث واحدة دون الاخرى وتعينها
وتكثرها وان كان تعلقها بالبدن تعلق المتقدم في الوجود تقدما ذاتيا
لم يجب في مثل هذا التقدم ان يعدم المتقدم عند فرض عدم المتاخر بل يجب ان
يعرض السبب المتقدم اولا في جوهر النفس فيفسد [illegible] البدن وان لا يفسد
البدن بسبب يخصه ثم فساد البدن بسبب يخصه من تغير المزاج والتركيب
ولا على ان يكونا متكافئين في الوجود على ان يكون امرا ذاتيا لهما فانه لو كان كذلك لما
يكون البدن جوهرا ولا النفس جوهرا لكانا متضايفين فقد بطل ان يكون
منهما تعلق يقتضي ان يفسد النفس بفساد البدن ثم ليس يجب ايضا ان يبقى

النفس قوة وتفسد سايرها فان الهيولى الاولى لا تفسد والصورة والمركب قد
هذا الامر فان قلت لما اعترف بهمنيار بان البدن سبب تعين النفس وتميزها
فاذا خرب البدن لم يبق تعينها لان المعلول ينتفي بانتفاء علته وعدم بقاء التعين
يستلزم انتفاء المتعين بذلك التعين فكيف ذهب الى بقائها بعد البدن قلت
انه لم يذهب الى ان النفس مع تعينها تبقى بعد خراب البدن بل صرح بان تعينها
وقوة منها تبقى وتفسد سايرها ولا يلزم من ذلك بقاء كونها بعينها ويعضد
ذلك ان القوم ذهبوا الى ان تشخص النفوس بعد المفارقة عن الابدان بالهيات
التي حصلت فيها حال تعلقها بالابدان وتلخص مما ذكرناه ان نفس زيد مثلا
امر واحد بناء على ان صورة المادة الواحدة لا يكون الا واحدا وهذا الواحد صالح
لان يصدر عنه التغذية والتنمية والحركة الارادية وادراك الكليات وغيرها
واذا خرب البدن تبقى فيها صلاحية ادراك الكليات وتزول عنها صلاحية ساير
الامور المذكورة فيكون لزيد حينئذ جزان مجرد تبقى ومادي يفسد وهما ليسا جزئين
تركيبين حاصلين بالفعل يتميز احدهما عن الاخر فيه اذ لو كان كذلك لزم التركيب
من المجرد والمادي وان لا يصدق قولك زيد جالس ومدرك للكليات وان لا
يصدق عليه الحيوان الناطق الى غير ذلك من المفاسد بل هما جزان معقولان
تحلل العقل زيدا اليهما وهو امر واحد طبيعي تصدر عنه تلك الامور لا انه مجموع
امرين في نفس الامر وعند فساد جزئه القابل للفساد يخرج جزؤه المجرد الغير
القابل للفساد من القوة الى الفعل ويصير موجودا براسه بعد ما كان جزءا تحليليا
من موجود واحد والبدن كالمعد لذلك المجرد الباقي او لحصوله وان كان في
ضمن الكل واستفادته يحصل هذا المجرد موجودا على حدة واذا كانا جزئين تحليليين
لم يلزم شيء من المفاسد المذكورة اذ ح لا يلزم التركيب بين المادي والمجرد ولا عدم

صدق وقولك زيد جالس ويدرك للكليات اذ يصدق على زيد ان المحمولان من حيثين كما
فصلناه انتفاء كلا يرم صدق الحيوان الناطق عليه نعم يلزم ان يفسد من امر مادي
بعضه ويبقى منه بعض مستغن عن الاين والمقدار والوضع ولا محذور في ذلك
لجواز ان يكون هذه الامور من لوازم البعض الفاسد ولا يكون لازما للامر الباقي
مع الفاسد امرا واحدا كان له هذه الامور واذا كان بدون الفاسد كان عاريا
عنها فان قلت لو كان النفس جزءا تحليليا بالقوه قبل خراب البدن لم يكن حاصلا
قبل خرابه وما لا يكون حاصلا لا يمكن ان يدرك شيئا ما دام كذلك فكيف يدرك
النفس حال بقاء البدن وهي ح لم يخرج من القوه الى الفعل قلت المدرك حال
بقاء البدن امر موجود حاصل بالفعل وهو زيد مثلا لا جزء منه غاية الامر انه
لا مدخل للمقدار والاين والوضع في ادراكه للكليات واذا فسد من حيث انه متعدد
ذو اين ووضع عند خراب البدن ولم يفسد من حيث انه مدرك يبقى المتعدد
المذكور ويبقى مدرك الكليات مع الادراك الذي كان قائما بزيد كما ان الجسم
النامي كالشجر اذا نصب فيه علامة مثلا وفسد من حيث انه نام ولم يفسد من حيث
انه جسم كما في حال قلعه من الارض يفنى النامي ويبقى الجسم مع العلامة التي كانت في
الجسم النامي فتامل ثم استدل بهمنيار على امتناع فساد النفس الانسانية في
الفصل المذكور بقوله واعلم ان المجرد عن المادة سواء كان بينه وبين المادة علاقة
كالنفوس الانسانية او لم يكن بينهما علاقة اصلا كالعقل الفعال فانه لا يفسد
وذلك ان كل شيء من شانه ان يفسد بسبب ما ففيه قوه ان يفسد وقبل الفساد
فيه فعل البقاء والقوة كما تعلمه غير الفعل فاذن يكون هناك امران مختلفان احدهما
حامل للقوه والاخر جابر بالفعل فيلزم من هذا ان يكون مركبا وقد فرض غير مركب
وهذا عام بجميع المفارقات هذا كلامه فان قلت ان اراد بالعلاقة التي بين

النفوس والمادة دون بين العقول وبينها ان النفس تدبر المادة وتتصرف فيها
على ما هو المشهور فتلك العلاقة توجد بين العقل الفعال وبينها ايضا فانه يدبر
مادة الكائنات ويتصرف فيها على ما هو المشهور فلا يستقيم ان يحكم بنفي العلاقة فيما
بين العقل والمادة وان اراد بها معنى اخر فما هو قلت لعله اراد معنى اخر وهو كون النفس
الانسانية شيئا من مادي مثل بدنه وقوة من قواه بل جزء تحليلي منه يخرج الى
الفعل موجودا مجردا عن المادة بعد خراب بدنه كما فصلنا وهذا المعنى لا يوجد
بين العقل الفعال والمادة او كون المادة التي هي البدن سبب حدوثها وسبب
تعينها وتميزها على ما يستفاد مما نقلنا عنه بخلاف العقل الفعال اذ ليس المادة
سببا لوجوده ولا سببا لتعينه ثم يحرر الدليل المذكور ان الامر اذا صار ذوات
الشيء صيرورته شيئا اخر وما يستلزم ذلك الا استحالة راسا فان ذلك لا يسمى
فسادا او لابد ان يكون هناك امر مشترك بينهما يكون اولا شيئا وثانيا شيئا آخر
اذ لو لم يكن ذلك الامر لعدم الاول راسا ووجد الثاني كذلك وفي هذه الصورة
لم يصدق ان الاول صار ثانيا وهو ظ ولابد من الامر المشترك المذكور ولا نعني
بالمادة الا مثل هذا فما فرضناه مجردا عن المادة كان ماديا وان اريد بحامل القوة هذا
الامر المشترك المستعد لقبوله تأمل الدور ثم صار بالفعل الصورة التي تفسد عند
صيرورة الامر المشترك امرا اخر لامتناع توسط الالغى ذلك وانما امتنع ذلك
لو كان ادراكها لهويتهما [illegible] على الوجه الذي يمنع من فرض الشركة فيها بمجرد
ذاتها وليس كذلك بل للحس مدخل في ادراكها ذاتها على هذا الوجه وتحقيقه ان
بعضهم كما صرح به حقق منعها عن فرض الشركة فيها لتلفظها [illegible] لكونها مدركة
بالحس وبعضها كلي لا يمنع عن ذلك كما هو حال لكونها مدركة لا بالحس وليس
مناط المنع المذكور ادراك ذات النقطة وهو ظ ولا ادراكها بجميع الصفات المعلومة

منها حال كونها مدركة بالحس وقطرة مستديرة من الماء منفردة بمقدار كما لها
الان و الوضع الفلاني الى غير ذلك من الصفات المعلومة لنا حال كونها مدركة
بالحس كانت غير ما نعة عن فرض الشركة فيها ولا ادراك امر مخصوص بها ادركناه
بواسطة ادراكنا القطرة متصفة بالصفات المذكورة كما توهم وسمي بالتشخص اذا
ادراك هذا الامر لو كان مشتركا بين الصورتين ولا انا اذا احسسنا مدركاتنا لم نجد
الا القطرة المتصفة بالصفات المذكورة ولو كنا ادركنا منها امرا اخر مخصوصا
بها مانعا هذا الامر عن فرض الشركة فيها لعرفناه بعد التفتيش التام وكيف
مانعا عن فرض الشركة امر معلوم لنا ولا نعرفه بل مناط امتناع فرض الشركة هو
الادراك الحسي سواء كان المدرك محسوسا اولا كالضوء او ثانيا كالجسم
و لذلك اي لان مناط امتناع فرض الشركة هو الادراك الحسي يمنعنا السبع
المعدد اذا ادرك بالحس عن فرض الشركة فيه وان كان ماهيته واكثر صفاته
مجهولة لنا والمدرك الغير الحسي لا يمنعنا عن ذلك وان قيدناه بالقيود الكثيرة
ولما كان المشار اليه بلفظ انا مدركا لنا بالوجه الجزئي المانع عن فرض الشركة
فيه كان للحس مدخل مع في ادراكه فلا يكون مجردا صرفا كما حققناه فتدبر
واما ادراك الجزئيات المجردة فلا حاجة فيه الى الالات فيه بحث
اذ قد عرفت ان مناط الادراك على الوجه الجزئي المانع للعقل عن فرض الشركة
هو الحواس فالمجرد الذي ليس للحاسة مدخل في ادراكه لا يكون له هذا النحو
من الادراك سواء ادرك ذاته او غيره والظاهر ان هذا هو ما ذهب اليه الحكماء
لان المجرد الذي ليس للحس مدخل في ادراكه يدرك نفسه او غيره من الجزئيات
على وجه مانع عن فرض الشركة فيه انما هو فعلها صمه الكثرة ايها
ضمه عند الحكماء هو ذاته العنا واعداده للتعود لا احالته الى الدم والخلط

فعل م

قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ان الغذاء ليس انما يستـ[illegible] الى طبيعة المغتذي
ودفعة بل يستحيل اولا استحالة ما عن كيفيته ويستعد للاستحالة التي الى جوهر
المغتذي فيفعل فيه قوة من جملة الغاذية وهي الهاضمة وهي التي تذيب
الغذاء في الحيوان وتعده للنفوذ المستوي ثم ان القوة الغاذية تحيله في الحيوان
الحيواني اول الاحالة الى الدم والاخلاط التي منها قوام البدن على ما بينا في
مواضع وكل عضو فانه يختص بقوة غاذية تكون فيه وتحيل الغذاء الى مشابهته
الخاصة به فيلصقه   فتلك الاستحالات الكثيرة لا من فعل الهاضمة على
ما نقلناه من الشفاء انما هو اذابة الغذاء واعداده للنفوذ وهو قريب مما
نقله الشارح من ان فعلها الطبخ المخصوص فالاستحالات المذكورة ليست للقوة
الهاضمة بل لقوة اخرى هي الغاذية وهي ليست واحدة بل في كل عضو غاذية اخرى
تحيل الغذاء الى مشابهته الخاصة به كما نقلنا من الشفاء   لا نعم ان النامية غير
الغاذية فيه بحث اذ فعل النامية على خلاف فعل الغاذية كما صرح به الشيخ في
طبيعيات الشفاء بقوله واما هذه القوة فانها توزع الغذاء على خلاف مقتضى
القوة الغاذية وذلك لان الذي للقوة الغاذية لذاتها ان تولي كل عضو
من الغذاء بقدر عظمه وصغره وتلصق به الغذاء بمقداره الذي له على السواء
واما القوة النامية فانها تسلب جانبا من البدن من الغذاء ما يحتاج اليه مرة
اخرى وتلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى مستخدمة للغاذية
في جميع ذلك ولو كان الامر الى الغاذية لسوت بينها وفصلت بالجهة التي
تقتضيها النامية لكن ذلك ان الغاذية اذا انفردت وقوي فعلها وكان ما
يورد اكثر مما يتحلل زيد في عرض الاعضاء وعمقها زيادة واما في القسمين فلا يتزيد
في الطول زيادة يعتد بها واما النامية فانها تزيد في الطول اكثر كثيرا مما تزيد في.

الاستر

العرض لابد أن تحصل من المني قوة أخرى لا يجوز أن يكون مولدة المني هاضمة
لأنها حاصلة قبل البلوغ فلو كانت هي مولدة المني لتكون في الأطفال وليس كذلك
ويعضد ذلك قول الشيخ في طبيعيات الشفاء فإذا كان فعل النامية سلم
فحينئذ تنبعث القوة المولدة في توليد البزر والمني هذا كلامه فإن قلت لم لا يجوز
أن يكون مولدة المني هاضمة الأنثيين ويكون عدم توليدها في الأطفال بواسطة
فقدان شرط قلنا إذا كان كذلك كانت وحدها هاضمة الأنثيين ومع ذلك
الشرط مولدة المني وفيها إذن تكونان قوتين ولا محذور في ذلك الى
إثبات المغيرة الأولى وعدم تعرض الشيخ لا يوجب حصر أفعالها المولدة في
طبيعيات الشفاء مشعر بأنه لا يثبتها قال وأما المولدة فلها فعلان أحدهما
تحليل المني وتشكيله والثاني إفادة أجزائه في الاستحالة الثانية صورها من
القوى والمقادير والأعداد والأشكال والخشونة والملاسة وما يتصل بذلك
مسخرة بذلك تحت تدبير المنفرد بالجبروت هذا كلامه ولا يخفى أن الفعل الأول
للقوة المولدة للمني والثاني للقوة المصورة ونحو ذلك مثل الحس بالحرارة
والبرودة بذاتهما لا لما يعرض في الآلة من الانفعال لهما فإنهما ملموسان أوليان بخلاف
الرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة والخفة والثقل إذ تعرض للرطوبة
أن تنطبع الحاس لنفوذها بعد في جسمه وتعرض لليبوسة أن يعضى فيجتمع
العضو الحاس وينحصر وتعرض للخشونة مثل ذلك بأن تحدث الأجزاء الناتئة
غمزاً والملس يحدث له ملاسة واستواء والثقل يحدث مدداً إلى أسفل
والخفة خلاف ذلك فهي ملموسات ثانوية ورد السبح بأنه ليس من شرط المحسوس
بالذات أن يكون الإحساس من غير انفعال يكون منه فإن الحار ما لم يسخن
لم يحس وبالحقيقة يحس ما في المحسوسات بل ما يحدث منه في الحاس حتى إذا لم

يحس بلم يحس وباحد من الامور المذكورة في الحامز احس بها له بتوسط حر او برد او
لون وطعم او غير ذلك من المحسوسات حتى كان يصر لاجل ذلك المتوسط اولى او غير
محسوس بالذات بل محسوسا ثانيا او بالعرض   مزاجه من الكيفيات للملموسات قال
الشيخ في طبيعيات الشفاء كما ان الحيوان يكون بالامتزاج الذي للعناصر كذلك هو
ايضا يكون بالتركيب وكذلك الصحة والمرض فان منهما ما ينسب الى هذه والتركيب
وكما ان من فساد المزاج ما هو يفسد كذلك من فساد التركيب ما هو مهلك و
كما ان اللمس حس يتقي به ما يفسد المزاج كذلك هو حس يتقي بها ما يفسد التركيب
فاللمس ايضا يدرك به تفرق الاتصال ويضا مر وهو عوده الى الالتيام ثم قال وكل
حال مضاده بحال البدن فانها يحس بها عند الاستحاله وعند الانفعال قوى كثيره
كل واحد منها يخص بمضاده ويكون ما به يدرك المضاده التي بين الثقل والخفيف
غير الذي يدرك به المضاده التي بين الحار والبارد فان هذه الافعال اوليه
للحس يجب ان يكون لكل حس منها قوة خاصة الا ان هذه القوة لما انتشرت في جميع
الالات بالسوية ظن قوه واحده اقول لم يرد الشيخ بالمضادة التضاد لان
من البين انه ليس من الملموسات كيف وقد عد الشيخ الملموسات قبل هذا الكلام
ولم يعد منها التضاد والظاهر ان تضاد الثقل والخفيف وتضاد الحار والبارد
من جنس واحد لا من جنسين بل اراد بالمضاده التي بين الثقيل والخفيف الامور
المتضاده الواقعة كل واحد منها بين الثقيل والخفيف وهي مراتب الثقل والخفيف
فان كل مرتبة منها ضد لمرتبة اخرى وهي ثقيله بالقياس الى ما هو اخف منها
وخفيفه بالقياس الى ما هو اخف منها فيكون الاخف المذكور خفيفا بالقياس اليها
والاثقل المذكور ثقيلا بالقياس اليها وهي واقعه بين الثقيل والخفيف كما ان كل
عدد واقع بين القليل والكثير واراد بالمضادة التي بين الحار والبارد الامور المضاده

الواقعة كل منها بين الحار والبارد وهي مراتب الحار والبارد اذ كل مرتبة ضد لمرتبة
اخرى وهي حارة بالقياس الى ما هو ابرد منها وباردة بالقياس الى ما هو احر فيكون
الابرد المذكور باردا والاحر المذكور حارا بالقياس اليها وهي واقعة بين الحار
والبارد ولا شك ان مراتب الحرارة والبرودة مندرجة تحت جنس اخر فذهب الشيخ
الى ان لكل جنس من تلك الاجناس قوة لامسة اخرى يدرك افراده بها وعلى هذا
لا يرد عليه ان التضاد غير مدرك باللمس لم يرد بالمضادة التضاد ولا ان القوة
الواحدة اذا ادركت الضدين فقد صدر عنها اثنان لان ما هو احر بالقياس الى
شيء فهو بعينه برودة بالقياس الى شيء اخر فان قلت ما ذكرتم لا يتم في المطلقين
فان الخفيف المطلق مثلا ليس ثقيلا بالاضافة الى شيء ولا يكون خفته اضافية قلت
ان اريد بالخفيف المطلق ما لا يوجد في الخارج ما هو اخف منه فذلك لا ينافي
ان يكون اخف منه او تصور ذلك وهو ثقيل بالقياس الى [illegible] هما وهنا القدر
كاف فيما نحن فيه وان اريد به ما لا يمكن ولا يتصور منه ان يكون اخف منه فوجوده
في الخارج ممنوع فضلا عن كونه ملموسا فان قلت اذا ادركت بقوة واحدة من القوى
اللامسة مرتبتان من تلك المراتب كان مصدرا لاثنين قلت تعدد المدرك لا يوجب
تعدد القوة المدركة بل تعدد نحو الادراك يوجب ذلك عندهم ولذا ذهبوا الى ان
مشاهدة الشيء وتخيله لما كانا نحوين من الادراك كانا بقوتين وقد يفعل ذو الرائحة
في الشامة من غير استحالة في الهواء قال الشيخ في الشفاء معنى هذا ان الجسم ذا
الرائحة يفعل في الجسم [illegible] الرائحة وبينهما جسم لا رائحة له من غير ان يفعل في المتوسط
بل يكون المتوسط ممكنا من فعل ذلك فيه هنا على ما يقال في مادي الاصوات والالوان
قال الامام [illegible] ان كليهما ممكن وقال الشيخ بعد نقل مذاهب الثلثة
فنقول نحن نجوز ان يكون المشموم هو البخار ويكون الهواء نفسه يستحيل عن ذي الرائحة

فيصير له رائحة فيكون حكمه ايضا حكم البخار فيكون كل شئ لطيف الاجزاء من شانه ان
ينفذ اذا بلغ آلة الشم وصولا فاها كان بخارا او هواء مستحيلا الى الرائحة احس
واما حدس الناديه فامر بعيد واستدل على ذلك ببقاء الرائحة بعد انعدام
ذي الرائحة كما نقله الشيخ واستدل فيه بحث اذ لا يلزم من الوجوه
المذكورة ان يتوقف سماع الحاضرين بواسطة فقدان شرط منها مثلا يكون اتصال
الهواء او الماء الحامل للصوت بالهواء الراكد في الصماخ من جملة الشرائط ويكون عدم
سماع [illegible] في الصورة المفروضة بواسطة فقدان هذا الشرط لا بواسطة عدم
وصول الهواء الحامل للصوت الى صماخهم واما الوجه الثاني فلاحتمال ان يكون سبب
تاخر سماع الصوت عن روية الضرب تاخر حدوث الصوت عن حدوث الضرب بالزمان
لان حدوث الصوت يكون مع تموج حادث بعد ان ملاقاة الفاس مع الخشبة
والتموج [illegible] حركة او مستعلن لها وهي مستلزمة للزمان فيكون حدوث الصوت
في زمان بعد ان الملاقاة المذكورة واما الوجه الثالث فلان القابل لسماع قبل
وصوله الى الصماخ لا يقول لسماعه من اي بعد كان بل يقول من بعد مناسب هو
حد سماع ومن كان ذلك يختلف بحسب اختلاف الاشخاص والاصوات كما ان الروية
ايضا يكون من بعد مناسب ولا شك ان هبوب الرياح يقرب الهواء الحامل للصوت
من جهة مهب الريح اليها ويبعد عن مقابلها ويحتمل ان يصل الصوت بالقياس الى البعد
المذكور الى حد السماع فيسمع ولا يصل بالقياس الى القرب المفروض الى حده فلا يسمع
كذلك وكذلك سماع الرعد بعد روية البرق مع تاخر حدوث البرق عن حدوثه
يحتمل ان يكون بواسطة وصول الصوت الى حد السماع لا بواسطه وصوله الى الصماخ
كما ذهبوا اليه [illegible] نسبه عندي ان السماع يحصل باتصال الهواء والماء الحامل للصوت
بالهواء الراكد في الصماخ من حيث سماع الصوت لا [illegible] وصوله الى الصماخ فان وصوله الى

الصماخ بعيد جدا فی کثیر [illegible] تصور مثل ان یکون حدوث الصوت من یمین السامع
و[illegible] سماع اذنه الیمنی مسدودة ومثل ان یکون حدوثه من وراء جدار صفیق
[illegible] ان تبقا شکل الحروف فی الاجزاء الصغیرة النافذة فی تلک المسامات الضیقة
[illegible] غایة البعد بل لا یظهر حصول شکل الحرف بکلم واحد بالحرف فی کل
تلک من الاجزاء التی لا یحصی کثرة وجه وجیه وعلی تقدیر حصوله
فی [illegible] تلک الاجزاء فالظاهر انه یحصل کثیر منها کثیر فی سماع السامع عند
هبوب الریاح فلو کان سبب الاسماع حصول جزء منها فی الصماخ لکان
الظاهر ان یکون الاسماع حسب تکرر حصول تلک الاجزاء فیه ولا یظهر ان ما
یمنع [illegible] تکرر الاسماع ح ما ذا بخلاف ما اذا کان الاسماع باتصال الهواء الحامل
للصوت بالهواء الراکد کما لا یخفی وایضا لو کان الصوت حال وصوله الی الصماخ
لم یسمع جهة الصوت لکن جهته مسموعة کما صرح به الشیخ فی طبیعات
الشفاء فان قلت لم لا یجوز ان یکون الصوت خارج الصماخ فی جهة کافیا
فی سماع جهته وان لم یکن سماعه الا حال وصوله الی الصماخ قلت سماع الصوت
فی الجهة التی لم یکن فیها وقت سماعه غیر معقول فاذا لم یکن سماع الصوت
الا وقت وصوله الی الصماخ ولم یبق الان فی الجهة التی حدث فیها لم یکن الصوت
مسموعا فی تلک الجهة بخلاف ما اذا کان الاسماع بالاتصال حینما اخترناه فان
الصوت ح یکون کائنا فی الجهة التی [illegible] ح فیها فتأمل [illegible] والمبصر
بالواسطة المحسوس بالواسطة علی ما تخبر من الشفاء ما لوا نفرد عن الاحساس
بما هو واسطة لم یکن محسوسا وعلی هذا یکون المبصر بالواسطة ما لو انفرد عن
ابصار ما هو واسطة لم یکن مبصرا ولا یخفی علیک قرب [illegible] المعنی من المعنی
الذی حده الشارح لکن لا یرد علیه ما اورده الشارح من شرائط الرؤیة ان یکون المرئی

ذاء ضوء لا ان يكون ضوء مرئيا وهذا لا يستلزم [illegible] لك [illegible] يتعلق هي

بنفسها ما بها بالشكل ان اراد بالروية المتعلقة باللون ادراكه بالبصر وهو ما حصل

منه في الرائي فهو غير ما حصل من الشكل فيه بلا ريبة يرشدك الى ذلك قول

الشيخ في طبيعيات الشفاء واما الشكل والعدد وغير ذلك فانه وان كان

لا يحس بانفراده فان رسمه وخياله يلزم خيال ما يحس ويدرك بانه لون او

حرارة او برودة مثلا وان اراد به التوجه اليه فلا شك ان التوجه الى كل منهما

غير التوجه الى الآخر وان اراد به معنى آخر فلا بد من تصويره حتى يظهر انه يتعلق

بالشكل اولا يتعلق به [illegible] يلزم ان لا يحجب الارض عن روية ما وراءها وان

الارض الخالصة عنها هي المخلوط لا غير [illegible] مذهب الرياضيين ان الابصار بخروج

الشعاع الى ان ليس لصور المبصرات ارتسام في الرائي بل مناط رويتها اتصال القوة

الباصرة بواسطة الشعاع اليها قالوا الى سائر المحسوسات الى الحواس فيدركها

بالملامسة والملاقاة والمبصر ليس كذلك ولذلك لا يرى الامر الموضوع من المبصر

غاية القرب فبالحري ان يرحل القوة الحاسة الى موضوع المحسوس الملاقية ومع

ان [illegible] الى القوة الا بتوسط جسم يحملها ولا يكون هذا الجسم الا لطيفا من جنس

الشعاع والروح ولذلك سميناه شعاعا والطبيعيون حيث [illegible] مذهبهم يستدلون

على ارتسام صور المبصرات في الرائي لا في خصوص الباصرة ولذلك جعلوا التخيل

اعدد لا له الارتسام فهذا المتنازع [illegible] حصول صور المبصر في الحس المشترك كاف

فيما هو مقصودهم ههنا [illegible] في جميع تلك الوجوه [illegible] حيث اذا القائلون

بخروج الشعاع ذهبوا الى ان القوة الباصرة ترحل بواسطة الشعاع الخارج من العين

الى موضع المحسوس [illegible] حسبما نقلنا عنهم آنفا فلعلهم ذهبوا [illegible] الى ان الشعاع الحاصل

في العين حامل للقوة الباصرة وينقل القوة المدركة باسرها الى موضع المحسوس

والبعد

٣٣٨

المخرج الشعاع من العين وجب على سطح المبصر من المبدأ الفياض وكيف
يصير انتقال القوة الباصرة الى موضع المحسوس فالتاويل المذكور لا يلائم ما
ذهبوا اليه ايضا ويلزم ادراك القوة الجسمانية ما لا تلاقيه ولا يدانيه كما
ذهب الى ذلك   ينبغي ان يطالبوا في تخصيص القول بالانطباع بصور
المبصرات وجه التخصيص ان القائلين بالشعاع الى عدم انطباع المبصرات في
الالة كما نقلنا عنهم ولم يذهبوا على عدم انطباع سائر المحسوسات في محالها
          يدعوا ان الصغر المرئي الخ فيه بحث فانهم يزعمون ان الباصرة ترحل
بتوسط الشعاع الى موضع المرئي وتدركه بالملاقاة واذا كان كذلك فكيف
يكون عظم المرئي وصغره بالعين لعظم الزاوية وصغرها قال الشيخ في
طبيعيات الشفاء ولا ينفعهم الزاوية التي عند البصر انما ينفع ذلك اصحاب
الاشباح اذ يقولون ان الشبح يقع على القطع الواقع في المخروط الموهوم
عند سطح الجليدية التي راسه في داخل فان كانت الزاوية اكبر لان الشيء قرب
كان القطع الاعظم والشبح الذي فيه اعظم وان كانت الزاوية اصغر لان الشيء
ابعد كان القطع اصغر والشبح الذي فيه اصغر واما على مذهب من يجعل المبصر
ملموسا بالة البصر فما معنى هذه الزاوية   واعلم ان المتاخرين فهموا
الخ ما فهموا هو الصواب كما بينا في مباحث الوجود الذهني فارجع اليه
          يلزم ان يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة بالعرض [illegible] انما يلزم ذلك لو كان
الصورة المرتسمة في الباصرة محسوسة بعرضها التي هناك وليس كذلك
فان صفاتها الحاصلة لها في الباصرة ليست محسوسة قطعا بل الصورة المذكورة
مع بعض صفاتها الخارجية محسوسة مثلا كما يحصل من [illegible] صورة في الباصرة
يحصل من مقداره الخارجي وبعده داسه [illegible] هذه الامور اليه يصير انها

فلا جرم يحصل تخيل له المقدار والبعد والاين والوضع المخصوص ولا يلزم من ذلك
ان يكون هذه الامور محسوسة في الخارج كما فصلناه في مباحث الوجود الذهني
بما لا مزيد عليه والصواب انهم ارادوا الاصوب في ذلك اذ لو كان المبصر
هو الامر الموجود في الخارج لزم ان لا يبصر ما لا يكون موجودا فيه لكنا كثيرا ما نبصر
ما لا يكون موجودا في الخارج كما في المنامات وغيرها وزاوية الانعكاس
كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر نقل عن الشارح انه لو كان من شرائط الابصار بمقابل
الصقيل ان يكون زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع لزم ان خط الشعاع
اذا وقع عمودا على الصقيل ان لا يرى الناظر وجهه والثاني باطل بالتجربة وبيان
الملازمة مقدمات هندسية دالة على ان خط الشعاع اذا كان عمودا على الصقيل
وكان زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع لزم ان ينطبق خط الانعكاس
على خط الشعاع واذا انطبقا لم يقع خط الانعكاس على الوجه فلا يكون مبصرا
وفيه بحث لان ما ذكره انما يتوجه لو كان الشعاع البصري سواء كان محققا كما
حسبه جمع او موهوما كما هو الحق خطا اما اذا كان مخروطا كما قرره القوم وصرح
الشارح [illegible] بذلك لان المخروط اذا وقع على الصقيل ورجع منه الى الناظر منعطفا
يقع [illegible] الناظر وراسه ليس نقطة حتى يلزم ان لا يتجاوز عن الناظر بل
يكون [illegible] لان يقع وجه الناظر وغيره ايضا يمكن ان يجاب عن الاول واول
هذا الجواب لا يدفع الرد المذكور [illegible] الرد انه لو انطبع صورة الوجه في الصقيل
لا نطبع في موضع معين منه ولم [illegible] موضعه بانتقال وضع الناظر منه
ما دام وضع الوجه والصقيل باقيين بحالهما وهنا ليس كذلك ولا يندفع بما ذكره الشارح
ايضا اذ الموضع [illegible] من الصقيل يختلف باختلاف وضع الناظر
مع بقاء وضع الوجه والصقيل [illegible] ان الانطباع في البصر بواسطة كما لا ينطبع

الصقيل

في الشفاف المتوسط ... فانه لا يبعد اذا كان شيئا محتاجا اليه في ان يفعل شيء
في شيء ان يكون المحتاج اليه كالصقيل ههنا يفعل من المبدا مثل الانفعال الذي يفعل
من الثالث لا يرى السقف مو لم يرو بالمرء والرؤية ولا يسر ولا يجب ان يكون فعل
الجسم في الجسم بالملاقاة وكما يجوز ان يفعل ما ليس بجسم في الجسم بغير ملاقاة
كالباري تعالى والعقل والنفس فليس يمتنع ان يفعل جسم في جسم بغير الملاقاة
فيكون اجسام تفعل بالملاقاة واجسام لا تفعل بالملاقاة وليس يمكن لاحد ان يقيم
برهانا على استحالة هذا انما يبقى ضرب من التعجب كما لو كان فعل اكثر الاجسام
لا بالملاقاة وكان ذا القوة ان يفعل جسم بالملاقاة يبقى منه كما يبقى الان
من تأثير بغير الملاقاة فهذا غير مستحيل في اول العقل وصحة القول بالانطباع
المبرهن عليه بوجه وان يعلم من هذا ان ليس مذهب اصحاب الانطباع ان صورة
الوجه تنطبع في الصقيل ثم تنطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين كما
نقل الشارح عنهم بل مذهبهم ان صورة الوجه في العين بواسطة الصقيل من غير
ان تنطبع في الصقيل بان قلت اذا لم تنطبع الصور في الصقيل فما ذا تدركه قلت
قد اشار الشيخ في طبيعيات الشفاء بقوله واذا كان كذلك واتفق ان في حال
الصقيل الى البصر وحال الشيء الاخر معا وربما معا في جزء واحد من الناظر ان
الحال يرى في الصقيل بعكس ما قالوا في الشعاعات هذا كلام الشيخ وتوضيحه
انه لما استمر العادة اذا اتى شيء جزء [illegible] ولم ير ان ما هو مقابل الصقيل ويرى
الصقيل معه مقابله في جزء واحد [illegible] الناظر معا [illegible] الصقيل طوارئ ذلك ان كل واحد
منهما [illegible] وعن الثاني ان الذي هو الوجه [illegible] يرد ما نقله الشارح عن اصحاب الانطباع
من ان صورة الوجه تنطبع في الصقيل ثم من تلك الصورة صورة اخرى في العين
يقتضي ان يكون المرئي صورة الوجه لا الوجه اذ قد حصل [illegible] صورة تلك

الصورة كما اذا فصل من صورة فرس نقشت على جدار صورة في العين فان المرئي

ح صورة الفرس لا الفرس اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن وفيه بحث

لان مرادهم باتحاد سهمي المخروطين ان يتحد بالاتصال عند المرئي اي يتلاقيا بها تماما عند

المرئي وذلك ممكن قطعا الا ان يتحد في الوضع كما حسبه الشارح قال الامام في المباحث

المشرقية وهذا حكم الاحول فان سهم مخروطي عينيه لا يلتقيان على شيء واحد بل

يقع كل منهما على ما يليه فاعدة الالف ويلتقيان بين العينين في الهواء الذي قدامه

حقا وانهم يرون ابدا الاشياء بطرف المخروط لا بوقوع السهمين عليها وان تعدد

موضع سهمين وهي متعدده فيه بحث اذ ان احض كل مخروط بجزء المرئي

لزم ان يرى الاحول جزء من المرئي الذي وقع السهمان على موقعين منه لا ان يراه

متعددا وان لم بل شمل جميعين لان وقعا على جزء بعينه لزم ان يراه متعددا

في اينين مختلفين لكنه يراه كذلك ويشمل احد المخروطين والاخر بعضه فغاية

ان يرى ذلك الجزء مكررا في انه لا ان يرى الكل متعددا مختلفا في الاين وكذا الحال

اذا كان ادراكه بطرف المخروط كما ذكره الامام واما الشيخ فقد نقل عن اصحاب الشعاع

ان سبب الرؤية لشيء واحد شيئين هو انكسار اطراف الشعاعات واعترض عليهم

بانه ان كان او نصا بمماسة اطراف الشعاعات كما اجمعوا عليه وهو حاصل حال

الانكسار وعدمه فيجب ان يرى في الحالين واحدا ولا نظر في ذلك انكسار اطراف

الشعاعات فان عرض الحفه بحث اذ ما الصور من بدفعتين

لا يقتضي ان يرى المرئي الواحد اثنين كما يراه الا اغا الا ما يرى المرئي مرتين

في الاين الذي هو فيه وقد ذكر الشيخ في طبيعيات الشفاء اسبابا اربعة مقتضية

لرؤية الشيء الواحد اثنين على مذهب اصحاب الانطباع ان اشتهيت تحريرها

فاستمع لما يتلى عليك بعد تمهيد مقدمة وهي ان مذهب اصحاب الانطباع ان

سهمهما

ان انطباع الشبح المرئى فى الرطوبة الجليدية يثنى شبحان ثم تتادى الشبحان
بواسطة الروح المودية التى فى العصبتين المجوفتين اللتين على هيئة الصليب الى
ملتقاهما وسوهم من التادية المذكورة مخروطان متقاطعان عند الملتقى فينطبع
صورة شبحية واحدة عند تقاطعهما وهناك جزء من الروح الحاملة للقوة
الباصرة لكن ليس ذلك كمال الابصار ثم ان وراء ذلك روحا مودية للمرئى
لا يدركه ولا لافتراق الادراك لافتراق العصبتين وهذا الروح المودية تودى
الشبح الى الروح الحاملة بقوة الحس المشترك اعنى التى فى الفضاء المقدم من
الدماغ فينطبع الشبح فيها وهو كمال الابصار فان قلت قد استدلوا على ان ليس
فى الجليدتين ولا فى ما وراء ملتقى العصبتين روح باصرة والا لتعدد المرئى لتعدد
شبحه فى المحلين المذكورين وقد ذهبوا الى ان له شبحا فى الملتقى وسيما فى مقدم
الدماغ وفى كل منهما روح باصرة فيلزم ان يرى كل مرئى متعددا قلت تسمية الروح
الكائنة فى الملتقى بالباصرة بواسطة انه يتعدد ابصار المرئى بتعدد شبحه فيهما
لا بواسطة ان الابصار يحصل حال حصول شبح المرئى فيها فان الابصار لا يكون الا
عند حصول الشبح فى الحس المشترك بخلاف الجليدية وما وراء ملتقى العصبتين
فان تعدد الشبح المرئى واحد فيهما لا يوجب تعدد ابصاره
الا ان المودية للشبح الذى فى الجليدية الى ملتقى العصبتين والتادى الشبحان
الى موضع واحد بل يتادى كل منهما عند [illegible] من الروح الباصرة لان خطى الشبحين
لم يتصل فقود الى [illegible] ملتقى العصبتين واذا اختص كل منهما بحركة
من الروح الباصرة فكانهما [illegible] من شيئين متمايزين من خارج اقول لا يختلج
فى ذهنك انه لما كان الشبحان المذكوران لشئ واحد لا من واحد فغاية الامر
ان يرى هذا الشئ الواحد مكررا فى [illegible] هو فيه كما اذا نظر اليه مرتين لان

يرى هذا الشيء في اثنين كما هو الدعوى لانه تختلف موقع شبح في الروح الباصرة بحسب
اختلاف الوان المرئي كما يختلف ما يظهر من خيال المرئي في المرآة باختلاف الوان
المرئي وبحسب اختلاف موقع شبح المرئي تدرك الوان مختلفة للمرئي فاذا وقع
شبح المرئي في موقع من تلك المواقع يدرك المرئي في اين لو كان المرئي في هذا الاين
يقع شبحه في ذلك الموقع فاذا وقع شبح المرئي في موضعين من الروح الباصرة
يرى المرئي في اثنين ولا يذهب عليك ان من يرى الواحد اثنين بهذا السبب اذا
[illegible] ام او حيثما باخذ عينيه لراه واحدا لا اثنين ولا ينطبع فيه سوى شبح واحد
من ذلك الامر السبب الثاني حركة الروح الباصرة التي في الملتقى وموجه عمسه
ولسيره حتى يتقدم مركزها المرسوم له في الطبع الى جهة الجليد بتين حما متموج
مضطربا يرتسم فيه الشبح قبل تقاطع المخروطين فينطبع من الشيء الواحد شبحان
ويرى كشمس [illegible] وهذا مثل ارتسام شبح الشمس في الماء الراكد الساكن
مرة واحدة وفي الماء المتموج متكررا وذلك لان الزاوية الحاصلة من خط البصر الى الماء
وخط الشمس اليه الذي عندنا ابصار الشيء على طريق التادي من المرآة لا تستقر واحدا
بل يلقاها الموج في مواضع قبل تلك الزاوية وينطبع اشباح فوق واحدة او لان
خط [illegible] وضع الشمس والناظر في الصورة المعروضة واحد غير متبدل
حسا اذ ليس للاختلاف الحاصل بواسطة حركة الشمس تفاوت محسوس في مثل ذلك
الزمان ولذلك لا يتعدد مواضع الزاوية المذكورة في الماء الساكن فلماذا تعدد
موضع الزاوية في الماء المتموج [illegible] علم ان بواسطة الموج يحصل [illegible] وانخفاض في
الماء وبسبب ذلك يتعدد مواضع الزاوية المذكورة [illegible] السبب الثالث اضطراب الروح
الباصرة التي في [illegible] الدماغ وحركتها [illegible] الى صوب ملتقى العصبتين وخلفا الى
الحس المشترك [illegible] انظر في تلك الحال الى المرئي انطبع شبحه في جزء من الروح الحاصل

مركزه الذى له وضع مخصوص بالقياس الى ذلك المرئى فاذا تحرك ذلك الجزء مع
جزء آخر من موضعه حتى انطبع شبحه فى ذلك الجزء ايضا ولم يزل بعد عن
الجزء الاول فيجتمع هناك صورتان ويرى شيئان ومثل هذا السبب يرى
لشيء اسرع الحركة الى جانب كشيئين لانه قبل امحاء صورته عن الحس المشترك
وهو فى جانب يراه البصر وهو فى جانب آخر فسوا في ادراكاه فى الجانبين معا ومن
هذا القبيل رؤية القطرة النازلة خطا مستقيما والشعلة الجوالة خطا مستديرا
ونظير هذا حركة الدوار فانه اذا عرض بسبب من الاسباب المكتوبة فى كتب الطب
تحركت الروح التى فى التجويف المقدم من الدماغ على الدور ثم ان انطبع صورة المرئى
فى جزء من الروح المقابل لها لا يثبت ذلك الجزء مكانه بل ينتقل ويخلفه جزء آخر
قبل تلك الصورة قبل انمحائها عن الجزء الاول وكذلك على الدور فيتخيل ان المرئى
يدور لانه اذا [illegible] مال الصورة ودار المرئى انتقلت الصورة من جزء الى جزء آخر
والا لكانت نسبة القابل مع المقبول واحدة ولم يبصر المرئى فى حايز ولما كان
هذا الانتقال حاصلا فى الدوار فلا جرم يتخيل ان المرئى يدور وان كان الدائر فى
الحقيقة هو الرائى عن الروح الباصرة ونظير آخر ان الانسان اذا طال النظر الى
شيء شديد الحركة بالاستقامة الى جهة ثم يتخيل له ان سائر ما يراه يتحرك الى خلاف
تلك الجهة وكذلك يتخيل له انه يميل الى خلاف جهة حركة الماء الشديد الجرى ويسقط
اليه وسبب ذلك حركة الروح الباصرة فى مقدم الدماغ الى خلاف تلك الجهة فاذا
انطبع صورة المرئى فى جزء منها وتحرك [illegible] عن موضعه وخلفه جزء آخر
وانطبع الصورة المذكورة فى هذا الجزء [illegible] وهى بعينها فى الجزء الاول
بعد تحرك الصورة المذكورة الى تلك الجهة حركة شبيهة بالنمو ويتخيل ان المرئى
يتحرك الى خلافها لان جهة حركة صو[illegible] مضادة لجهة حركة اول فان قلت

لم لا يرى الانسان المذكور حين حركة روحه الباصرة الى خلاف جهة حركة المرئي ذلك
المرئي الشديد الحركة متحركا الى خلاف هذه الجهة كما يرى سائر ما يراه متحركا الى
خلافها قلت لان شبح ذلك الشيء يتحرك الى خلافها بواسطة حركة ذلك الشيء
اليها فيراه متحركا اليها بخلاف شبح الاشياء الساكنة التي يراه فانها تتحرك
الى تلك الجهة لحصول الزيادة من ضوئها وان كانت الروح الباصرة يتحرك الى
خلافها فيتخيل ان تلك الاشياء يتحرك الى خلافها لما مر من ان جهة حركة الشبح مخالفة
لجهة حركة المرئي واما سبب حركة الروح الى خلاف تلك الجهة عند اطالة النظر
المذكور فهو ان لكل قوة من القوى المدركة انبعاثا بالطبع الى مدركها حتى انه
يكاد يلتذ بسواد اذا انبعث نحوه سال المحامل اليه ولهذا كانت الروح الباصرة تنبسط
الى الضوء وتنقبض عن الظلمة بالطبع فاذا مال الشبح مع جزء من الروح الى جزء
آخر كانت القوة كالمندفعة بالتهاب يعني الروح الى جهة ميل الشبح فلا الا انه
محتبسة لها الى نحو الجهة التي تطلبها القوة فيحدث في الروح موج الى تلك الجهة
للطافتها وتسرعها الى قبول الاثر كانها تتبع حركة الشبح ولما كانت حركة شبح
المرئي المتحرك الى جهة الى خلاف تلك الجهة كما هو شأن الشبح المتخيل في المرآة
فلا جرم يتحرك الروح الى خلاف تلك الجهة نظرا آخر ان الانسان اذا اطال النظر
الى شيء يدور [illegible] ان سائر ما يراه يدور لانه يحدث لروحه الباصرة حركة
مستديرة بسبب متابعة امثال الشبح السبب الرابع اضطراب يعرض للثقبة
العنبية فان الثقبة العنبية [illegible] شدة الحركة [illegible] بسبب [illegible] تتسع الثقبة وتضيق
تارة الى الخارج وتارة الى الداخل على الاستقامة او الى جهة [illegible] بسبب اندفاعها الى الخارج
اتساع يعرض لها و[illegible] بين الثقبة بسبب اندفاعها الى داخل اجتماع يعرض
لها وتضيق [illegible] العنبية وان اتفق ان ضاقت الثقبة يرى الشيء اكبر او اتسع يرى

صغيرا ويتفق ان ما لبث الى جهة الى جهة يرى في مكان آخر فكان المرئي ثانيا او لا غير المرئي
ثانيا او خصوصا اذا لم ... فما انمحاء الصورة الاولى الى صورة اخرى لا بانتقال
ولا يكون الا بصورة واحدة مع انتقال فانه كما يكون صورة الضوء واحدة مع
انتقال قابلها حتى اذا يرى ولم الجرم ثم ان القابل للصورة عن المحاذاة يبطل الصورة
عنه وتحدث فيما يقوم مقامه فلم يكن صورتان ولا رويتان ولا اتصال خط عن
نقطة ولا روية الاشياء مستديرة في الصورة المذكورة لان ضبط الحس المشترك
للصورة ليس كضبط المستنير بالضوء للضوء ولا كضبط الحجر للنقش الذي يبقى
مدة طويلة بل بين بين ويكون تخلصه عن الصورة بعد المحاذات بزمان ما
ليس ما اقول يحتمل ان يكون سبب روية الشيء الواحد حال ضيق الثقبة العنبية
اكبر وحال سعتها اصغر انه اذا ضاقت الثقبة تكاثف الشفاف الذي فيه
وغلظ واذا اتسعت تخلخل الشفاف المذكور ورق والشفاف المتوسط
المودي للشبح يودي الشبح معروبا ببعض صفاته فانه اذا كان غليظا يودي
الشبح معروبا بالغلظ ولذلك يرى الاشياء في الماء والبخار اعظم منها في الهواء
واذا كان ملونا يودي الشبح ملونا بلونه ولذلك يرى الاشياء من وراء الزجاج
ملونا بلون الزجاج كما ان الصقيل المتوسط يودي الشبح معروبا ببعض صفاتها
كالانس ونحوه ولذلك يرى الوجه في المرآة اذا كانت المرآة صغيرة ... كان واذا
كان معوجا يرى الوجه معوجا ولما غلظ الشفاف الذي في الثقبة العنبية
حال ضيقها فلا جرم يودي الشبح معروبا بالغلظ فيرى اكبر ولما رق حال
اتساع الثقبة المذكورة يرى اصغر ... فلو كان سبب روية
الواحد اثنين الى هذه الملازمة ممنوعة فان اصحاب الانطباع لم يحصروا سبب
روية الواحد اثنين في اعوجاج العصبة حتى يلزم ما ذكره بل ... هناك اسبابا

اربعة كما حررنا في الحاشية السابقة ويحتمل ان يكون السبب في الصورة المذكورة حركة
الروح الباصرة التي في مقدم الدماغ فان محل ارتسام الشبح القريب فيها غير محل
ارتسام الشبح البعيد واذا جمع النظر على احدهما يتحرك الروح المذكورة الى
صوب شبحه لما عرفت في الحاشية السابقة فيزول الجزء الذي فيه شبح الاخر عن
موضعه ويخلفه جزء اخر فينطبع شبحه في هذا الجزء ايضا وهو بعد باق في الجزء
الاول فيجتمع فيه شبحان ويرى اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان موقعهما
في حالة واحدة متحدا متعددا معا واندفع اولا استحالة ذلك ثم اذ غاية ما لزم
ان يكون موقع السهمين في احد المرتين واحدا وفي الاخرى متعددا في حالة واحدة لا
محذور في ذلك لان اتحاد الموقعين وتعددهما ليسا بالنسبة الى شيء واحد وكذا
الحال اذا اريد باتحاد السهمين ايضا لهما اذ لا محذور في ان يتصل السهمان على مرئي
وينفصلا على مرئي اخر ثم يلزم الحلول في اكثر الامر غير مسلم اذ المذكور مرسوم
للروح المذكور المنطبع هو الملتقى ولا يخرج عنه الا لعارض فلما سهو وجوده فاذا
ابعد وجوده ونظر الانسان في تلك الحالة الى شيء فقد انطبع فيه شبحان ويكون
ذلك احد اسباب روية الواحد اثنين كما ذكرنا لكن لا يكون ذلك في اكثر الامر
بل يكون على سبيل الندرة اعني ما يمكن ان يدرك بها تعريف المعنى بذلك ليس
مطردا لدخول المجردات فيه ولا منعكسا لخروج ما يمكن ان يدرك بالحس الظاهر فان
المدرك بالوهم ينقسم الى ما لا يمكن ان يدرك بالحس الظاهر والى ما يمكن ان يدرك
به لكن لا يكون مدركا بالوهم بكونه محسوسا بالحس الظاهر قال الشيخ وقد
جرت العادة بان يسمى مدرك الحس صورة ومدرك الوهم معنى فالمعنى على
تعريف الشيخ لا يتناول الكليات ويتناول بعض ما يمكن ان يدرك بالحس بخلاف
التعريف المذكور في الشرح لا ... بين المحسوسات قال في الفصل الاول

المقالة الخامسة من طبيعيات الشفاء فيكون في الانسان حاكم حسي وحاكم
من باب التخيل و[illegible] نظري وحاكم عملي ويكون المبادي الباعثة للقوة
الاجماعية على تحريك الاعضاء وهم خيالي وعقل عملي وشهوة وغضب
ويكون للحيوانات الاخر ثلثة من هذه اقول تفصيل ذلك على ما يفهم من
تتبع كلام الشيخ ان الحكم قد يكون تفصيليا منطبعا اما على كلي والحاكم
به العقل النظري ولا يكون مبدا ولا باعثا للقوة الاجماعية على تحريك الاعضا
وهما من خواص الانسان فالعقل النظري قوة تخص بالاثار في الكليات والعقل
العملي قوة تختص بالروية في الامور الجزئية فيما ينبغي ان يفعل ويترك و
يكون الحكم اجماليا متعلقا بالجزئيات مثل الحالة الحاصلة للبهائم المقتضية
لهما الى بعض الاشياء التي تراه وتشم رايحته قال الشيخ لو لم يكن قد اجتمع
عند الخيال من البهائم التي لا عقل لها المايل شهوانيا الى الحلاوة مثلا ان شا
صورته كما هو حلو لما كانت اذا راته همت باكله كما انه لولا ان عندما يحس ان الشخص
هو هذا المغني لما كنا اذا سمعنا غناء الشخص ابتدا عسنا الشخصه وبالعكس
ولو لم يكن في الحيوان ما يجتمع فيه صور المحسوسات لتعذرت عليه الحيوة
ولم يكن الشم دالا على الطعم ولم يكن الصوت دالا عليه ولم يكن [illegible] شبه
يذكر صورة الالم حتى يهرب منه والحاكم بالحكم الاجمالي المذ[illegible] اذا كان الطرفان
محسوسة باحدى الحواس الظاهرة هو الحس المشترك واذا كان الطرفان مجملا
هو القوة الوهمية وقد يكون ذلك الحكم [illegible] اجماليا باعثا للقوة الاجماعية
على تحريك الاعضاء واراد الشيخ بالمبادي التي يكون للحيوانات الاخرى الوهم
الخيالي والشهوة والغضب [illegible] اعترض عليه اعرف بمكر[illegible] فعه بان الحكم
على نوعين احدهما تفصيلي منطقي [illegible] حال الحكم عند الحاكم كما في قولك

زيد انسان والثاني حالة بسيطة لا يتميز اطرافه حال الحكم عند الحاكم مثل الحالة
المفردة عن المستعد مصادمة واطراف الحكم الاول [illegible] مشابهة للاجزاء التركيبية
واطراف الحكم الثاني مشابهة للاجزاء التحليلية ودعوى القوم ان اطراف الحكم
الثاني لا بد ان يرتسم في قوة واحدة حتى يتصور ان يكون المجموع ثم البسيطا
تحل اليها لا اطراف الحكم الاول فبنى الاعتراض عدم الفرق بين الحكمين ح لا
ينقض بالحكم بين الجزئي والكلي وحفظ النوع الثاني من الحكم بينهما غير مسلم
قبولا وحفظا فان قلت كما ان تصور المحسوسات قبولا عندنا وحفظا كذلك
تصور المعقولات قبولا عندنا وحفظا فاذا اقتضى ذلك ان يكون فينا قوتان
احديهما مبدأ قبول صور المحسوسات والاخرى مبدأ حفظها لا وما الفرق
بين الصورتين حتى ذهب القوم الى ان خزانة المحسوسات قوة فينا وخزانة
المعقولات هي المعارف قلت لعل الفرق ان ادراك المحسوس حال الاحساس وحال
الرجوع اليه عند كونه محفوظا نوعان مختلفان ضرورة ان الاحساس والتخيل
نوعان فيكون نحوين يقتضي قواعدهم بخلاف المعقول فان ادراكه ابتداء و
ادراكه حال الرجوع اليه عند كونه محفوظا نوع واحد من الادراك فلا يقتضي فينا
الا قوة واحدة توضيح ذلك ان هناك امرين احدهما كون الحافظ بحيث يرجع
الى المحفوظ مع نمائه وهذه الحيثية لا يقتضي ان يكون قوة في الحافظ والثاني الرجوع
الى المحفوظ وهو ادراكه ثانيا فيتعلق بالمحفوظ ادراكان وان كانا من نوعين كما في
الاحساس والتخيل يقتضي ذلك ان يكون في الحافظ الراجع الى المحفوظ قوتان
وان كانا من نوع واحد لا يقتضي الا قوة واحدة فيه فان قلت لو كان التخيل بحصول
الصورة في الخيال [illegible] يكون للانسان متخيلا بجميع ما هو محفوظ في خياله
ما دام محفوظا فيه وليس كذلك قلت انما يلزم ذلك لو كان حصول الصورة

في الخيال كافيا في ان يكون الانسان متخيلا بالفعل وليس كذلك بل لا بد فيه من امر آخر
كما صرح به الشيخ في [illegible] الشفاء وذلك الامر هو عرض القوة الوهمية الصورة
بان تفتح سعديها بين العضوين المسمين بالتي المودة حتى تصل الروح
الحاملة للصورة بالروح الحاملة للقوة الوهمية بتوسط الروح الحاملة للقوة
المتخيلة وانطبعت الصورة التي في الخيال في الروح الحاملة للقوة الوهمية
فالقوة المتخيلة خادمة للوهمية مودية ما في الخيال اليها الا ان تلك الصورة
بالفعل في القوة الوهمية ما دام الطريق مفتوحا والروحان متلاقيان فاذا
اعرضت القوة الوهمية عنها تطلع عنها تلك الصورة وَاعترض عليه بان
الحفظ مسبوق بالقبول ان اراد انه مسبوق بقبول المدرك فذلك لا يقتضي
اجتماعهما في قوة واحدة وان اراد انه مسبوق بقبول الحافظ وهو الحفظ او
ما يستلزم الادراك وهذا لا يلزم ان يكون الانسان يدرك محفوظه ما دام
محفوظا فلا يلزم اجتماع الحفظ والادراك في قوة واحدة وهذا هو المحذور
لا الحفظ وقبول الحافظ اذ بانهما واحد والقبول الذي استدلوا به على اثبات
القوة التي هي الحس المشترك هو قبول المدرك وهو الادراك او ما يستلزمه لا القبول
مطلقا والحاصل انا ندرك المحسوسات ونحفظها فلا بد من قوتين احديهما الادراك
والاخرى الحفظ فان لحفظ للمشترك مثل الادراكات محال غير مسلم
فان المختلفة [illegible] وهو يدرك تلك الامور المختلفة بحواس لادراك . و
الادراكات المختلفة بالنوع مثل احساس الشيء وتخيله وتعقله الفرق
عائد الى الحضور عند الحواس هذا الرد مردود بانه لو كان الفرق عائدا الى ذلك
لزم ان لا يرى الامور الغائبة عن الحواس على سبيل المشاهدة لكن قد نرى ذلك
في المنام وغيره لم لا يجوز ان يكون [illegible] الادراك معاينها ايضا لا خفاء

في انا ندرك امورا من قبل الحواس الظاهرة ونسميها صورا واثرا ما حلها النور
كالصداقة والعداوة ونسميها معاني ولا في ان [illegible] اعني من الصورة اثر معان
لتلك الصورة فتكون بقوى اخرى بمقتضى قواعدهم كما ان تركيب الصور بعضها
مع بعض لما كان غير ادراك الصورة كان بقوة اخرى غير القوة التي تدرك بها
الصورة   هو الذي يقبل القسمة لذاته فان قلت هذا التعريف غير مطرد
لدخول الجسم الطبيعي فيه فانه مما يقبل القسمة لذاته او لم يقبلها لذاته لم يكن
قابلا للابعاد في حد ذاته والتالي باطل لان قبول الابعاد فصل له قلت لانه يقبل
القسمة لذاته وكونه قابلا للابعاد لا يكفي في ذلك فان قبول القسمة بواسطة ان
له بعدا معينا قابلا للاشارة والمعاونة والبعد المذكور مقدار فهو قابل القسمة
من حيث هو ذو مقدار لا لذاته قال الشيخ في منطق الشفاء وهذا الجسم
المحسوس ليس يتجزى فيه بعد فيقسم ذلك البعد الى ما يقسم اليه فالجزء له
من حيث هو ذو ذلك المقدار لا من حيث هو جسم على الاطلاق وجسم جوهري
فالجزء له من حيث يتفاوت ويتساوى لا من حيث لا يقبل مفاوتة ومساواة
على ما علمت فاذن التجزئة انما عرضت بالضرب الاول للجسم من حيث ذو كم لا من حيث
صورته هذا كلامه ولا يصح ذلك حق الاتضاح الا بعد ان يصح الفرق بين قبول
الابعاد الذي هو فصل للجسم الطبيعي وبين قبول الابعاد العرضية واما فصل الجسم
فهو قبول ابعاد ثلثة مطلقة متقاطعة على زوايا قوائم ولا يخالف جسم جسما في
ذلك ولا يكون الجسم قابلا للمساواة والمفاوتة بحسبه فان الاجسام كلها مشاركة في
قبول الابعاد المذكورة على السواء ولا يزيد ولا ينقص بعضها بالقياس الى بعض في
ذلك ولا يكون ممتدا وبالجملة بحسبه بل المخالفة والمفاوتة لا يكون الا بحسب ابعاد
معينة كان يكون طول احدهما ذراعا وطول الآخر ذراعين وكذا المساواة بحسب

المساواة

الا من حيث هو

الابعاد

الابعاد المعينه كان يكون طول كل منهما ذراعًا وقد صرح الشيخ في منطق الشفا
بان قبول الابعاد الثلثه على الوجه المذكور صورة الجسم وليس عرضا بل جوهرا
واما الابعاد العرضية وهي ابعاد معينه قد تختلف الاجسام فيها ويكون
قابلا للمساواة والمفاوتة بحسبها وهي التي قد تتبدل مع بقاء الجسم الطبيعي
بعينه كما في الشمعة اذا تواردت عليه الاشكال وهي عرض من مقولة الكم
بحيث يلاقي كل جزء منه على حد واحد وهذه العبارة لا تستقيم بظاهرها
والاولى ان يقال بحيث يلاقي كل جزء منه مجاوره على حد واحد
فهو المتصل الخ المتصل بهذا المعنى فصل الكم ومن خواصه انه يقال
على المقدار الواحد في نفسه ولا يحتاج الى قياسه بمقدار غيره قال الشيخ
في الهيات الشفاء وهذا المقدار هو كون المتصل بحيث يمسح بكذا وكذا
مرة ولا ينتهي المسح ان توهم غير متناه توهما وانه مخالف لكون الشيء بحيث
يقبل فرض الابعاد المذكورة فان ذلك لا يختلف فيه جسم واما انه يمسح كذا
وكذا مرة ولا ينتهي مسحه بكذا البته فقد يختلف فيه جسم وجسم فهذا
المعنى هو كمية الجسم وذلك صورته انتهى كلامه فان قلت جعل العام والخاص
واحدا فكيف يكون الابعاد المطلقة جوهرا والابعاد المعينه عرضا كما قلت
الجوهر المذكور هو قابليه فرض الابعاد على الوجه الذي عرفت لا نفسها
والكم منها هو الابعاد المعينه فلا محذور وقد يقال المتصل على معنيين
وهما يقالان بالقياس الى غيرهما فيكون المتصل فيهما لا المتصل في نفسه
بل المتصل بغيره احدهما ما يوجد فيه طرف ونهاية متحد بالفعل هي
بعينها طرف لما قبل انه متصل به حتى لو كان نهايتين اثنين كان مكان الاتصال
مماسة مثل الخط الذي يتصل بخط على زاوية وكان هناك نقطة واحدة

بالفعل هي طرفها جميعا ومثل الجسم اذا صار له جزآن لعرضين عرا به فمن البين
ان كل واحد من العرضين ليس فيما فيه الاخر وان [illegible] بكل واحد منهما مسا
ونهايتهما واحدة فان قلت اذا كانت للمتصلين المذكورتين نهاية واحدة فان
قامت تلك النهاية بكل واحد منهما يلزم قيام العرض الواحد بمحلين وان قامت
بهما جميعا لم يكن كل واحد منهما متناهيا ومن البين انه متناه قلت لما كانت
الاطراف والنهايات من العوارض التحليلية وليست موجودة على حدة
فان السطح متلاط الجسم كما حققناه فيما سلف وصرح به الشيخ في منطق
الشفاء حيث قال فاما الحدود فليست اشكالا بل هي اطراف ولا يجوز ان يقال
لشيء منها انها في ط المحدود حتى يقال ان السطح في ط الجسم والخط في ظاهر
السطح وذلك لان الطغر الذي في الط وكنس السطح في ط الجسم بل هو نفس ط
الجسم وليس الخط في ط السطح هو نفس ط السطح لم يمتنع ان يكون لمحلين
متصلين من جسم واحد قد عرض له الانقسام بواسطة عروض العرضين
مثلا نهاية واحدة فان العقل لا ينقص من ان يكون ط جزئيه المذكورين واحدا نعم
اذا انفصل احدهما عن الاخر لم يجز ان يكون لظاهرهما واحدا الثاني ان يكون
المتصل به ملازما للمتصل في حركته ولا يمتنع ان يكون بينهما مماسة ويكون
الملازمة عند الحركة بملاصقة او مماسكة والقسم بهذا المعنى فان قلت
قد يطلق القسمة بمعنى اخر غير العرضية والانفكاكية وهو ان يتكثر المتصل
الواحد باختلاف عرضين او مماستين او محاذاتين او ما شابههما فما ذا نقول
هنا قلنا الظاهر ان الكم المتصل يقبل القسمة بهذا المعنى ايضا فان المقدار يقبل القسمة
بهذا المعنى وبها لا يبطل المقدار بل يبطل وحدته من حيث انه محل لا من حيث انه سطح
مثلا ولذلك اذا زالت الاعراض كان السطح واحدا كما كان قبل عروض الاعراض والحال

٢٣٣٦

محسوسة نعم ولكون انتقاله في الاين الغير الحقيقي على ما سبق بيانه واما الميل المقتضي
للحركة فالطائه في المجاورة فقد بخلاف الحركة الذاتية فان الميل الذي يقتضيها في المتحرك
كامل واعلم ان الميل وان كان ثابتا من مبدأ الحركة الى منتهاها لكن يختلف مايلا الى الشدة
في الحركة الطبيعية والى الضعف في الحركة القسرية اختلافا لا يخلفه ثباته من وجه و
تغير ويتجدد من وجه ولذلك صح لمن يصدر بواسطة المعنى الماس على ما اشار اليه
المصنف بقوله اذ باعتباره فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والاخر لا يمتنع اجتماعهما
فيه بحث اذ ليس في المتحرك بالعرض ميل كما عرفت بل هو متحرك بميل مجاور فلا يلزم ان
يجتمع فيه ميلان ولا يحتاج بعد الميل بالذاتي السبب القريب فلا يتخلف عنه الاثر
لو كون السبب قريبا فان السبب اذا وجد ويتخلف عنه المعلول فلا محالة يتوقف المعلول
على امر اخر وذلك الامر يكون بينه وبين المعلول فلا يكون السبب المذكور قريبا ولو توقف
على شرط كان مع ذلك الشرط قريبا لا بدونه وكذا لو توقف على ارتفاع مانع كان حال
ارتفاعه قريبا لا قبله اقول الميلين الذاتيين يجوز ان يكون متضادا انما الشارح هنا
نما يرد لو اراد صاحب العقل بقوله لو اجتمع الميلان المختلفان لزم ان يكون الجسم الواحد
في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين ان يكون ذلك مقتضى ذاته وهو
غير مسلم اذ الظاهر انه اراد انه يلزم ان يكون في ذات المتحرك اقتضاء الحركة الى جهتين مختلفتين
في حالة واحدة سواء كان ذلك الاقتضاء حاصلا في الذات من خارج او لا فان ذلك
بين الفساد والمدافعة الى جهة اخرى المدافعة الى ما يقابلها انما هو الميل الى جهة
جذب الجاذب فيه بحث اذ الميل هو المعاوقة المحسوسة وقد عرفت انتفاء المعاوقة
في الحلقة المذكورة فكيف يكون فيها ميل الى جهة جذب الجاذب ولك ان تقول لعل
كل واحد من الجاذبين في الحلقة المفروضة يسخر طبيعتها لان يحرك الحلقة الى جهة الجاذب
فان التأثير في طبيعة المقسور لان يحدث ميلا وحركة في المقسور الى جهة بعضها

تحلقه

المعسر كما حقق في موضعه ولو اتوكى ما يعرض من ذلك يجر طبيعة المحسوس بالقسر
مثلا وحركته في الجسم المحسوس وان كان مما يعرض في الصورة المذكورة ماد يسحر [illegible]
المساوي للجاذب الاول في القوة بسبب طبيعة الحلقة لان تحركها الى خلاف جهة [illegible]
مقسر الجاذب الاول تعارض السحر انح ولا تحد طبيعة الحلقة بالسحر مثلا
وحركه فيها فتامل . كاعتماد الثقل في جهة السفل الخ فيه بحث لان اعتماد
الثقيل في جهة السفل اذا كان لازما للثقيل لم يصح انفكاكه عنه فلم ينفك
حين اعتماد الثقل في جهة العلو على ما عرفه بالقسر اذ في ذلك متحد

الاخوس — اخرت في نسبة هذا الكلام الى المحرر ايماء الى ضعفه فان
احلاف الاعتماد بالحس عند احلاف الجهة غير بين
ولا مبين وكذا تولد الاشياء المذكورة
من الاعتماد غير بين ولا مبين

٥

تم تم تم تم تم تم تم تم